

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН

ВОСТОЧНАЯ АНАЛИТИКА

выпуск 3, 2015

Религия и общество на Востоке

ВОСТОЧНАЯ АНАЛИТИКА
Выпуск 3, 2015

EASTERN ANALYTICS
Issue 3, 2015

Russian Academy of Sciences
Institute of Oriental Studies

EASTERN ANALYTICS

Issue 3, 2015

Moscow
2016

Российская Академия наук
Институт востоковедения

ВОСТОЧНАЯ АНАЛИТИКА

Выпуск 3, 2015

Тема выпуска:
Религия и общество на Востоке

Москва
2016

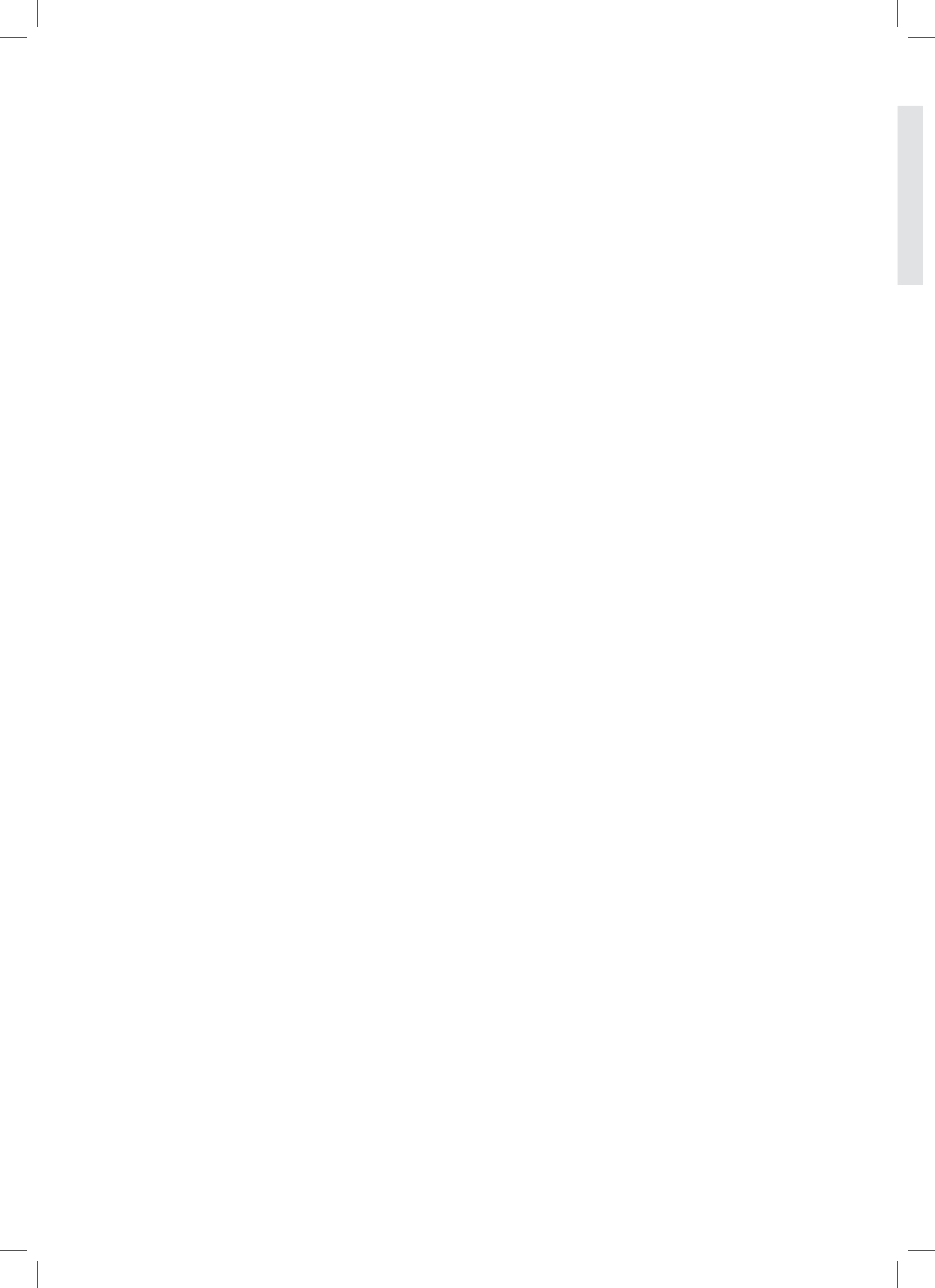
Ответственный редактор выпуска и редактор статей на русском языке — А. В. Сарабьев
Редактор статей на английском языке — В. М. Немчинов

ISBN 978-5-89282-689-1

ISSN 2227-5568

СОДЕРЖАНИЕ

CONTENTS



*Яковлев А. И.**

Религия и религиозный фактор в эпоху глобализации

Аннотация. В статье рассмотрены основные параметры существования религии как духовного, социального и политического феномена в контексте противоречивого процесса глобализации. В условиях системного кризиса западного общества и противоречий модернизированного восточного общества возрастает востребованность религии. Религиозный фактор превращается в действенный инструмент политики, в новую форму политической идеологии.
Ключевые слова: религия, религиозный фактор, секуляризация, фундаментализм, христианство, ислам, глобализация.

В конце XX в. внимательные наблюдатели с очевидным удивлением отмечали возвращение религии в политику, культуру и экономику, в публичное пространство, казалось бы, давно сформировавшееся на принципах рационализма и антропоцентризма. Возросло значение религиозного фактора, который в ряде стран используется для смягчения возникающих социально-экономических трудностей, для оправдания или отрицания того или иного политического выбора. Это возвращение религии, которое после Исламской революции в Иране в 1979 г. поспешили назвать «религиозным Ренессансом», проявилось по-разному в странах Востока с господством традиционного уклада жизни и главенствующей роли религии в общественной жизни, и в странах Запада, давно ставших светскими и секулярными[1]. Но так или иначе оно ощутимо прежде всего в духовной сфере, социальных и семейных нормах жизни, а также в хозяйственных занятиях и политической ориентации личности. Если в XX в. религиозная самоидентификация личности в европейских странах определялась уже не по религиозному принципу, а по принципу принадлежности к культуре (европейская культура, национальная культура), то к концу века религиозный принцип идентификации возвращает свое значение (в странах Востока — этно-(национально) религиозный принцип идентификации). В новых условиях возникла почва для потенциальных конфликтов в межконфессиональных и этно-конфессиональных отношениях.

* Яковлев Александр Иванович, доктор исторических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института Востоковедения РАН.

[1] Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics/Ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Ferdmans Publishing Company, 1999; Ибрагим Т. На пути к коранической толерантности. Н.-Новгород, 2007; Фарах С. Духовная секуляризация и религия: опыт христианства и ислама. М., 2008.

В то же время, переосмысление религии побудило заново осмыслить влияние религии на определенное общество и общества на религиозную ситуацию. Становилось все более ясным, что протекающая на наших глазах религиозная активизация в разных странах мира лишь внешне напоминает «возвращение к истокам», а по сути своей является порождением именно эпохи Модерна. В ходе кризиса «проекта Модерна» («проекта Просвещения») выявились кризисные явления в состоянии религии и религиозных институтов в западных и отчасти в восточных странах, а также возникли новые феномены религиозного фундаментализма, десекуляризации, религиозного экстремизма, активизировался в политической жизни религиозный фактор.

В основе «обращения к традиции» или «всплеска фундаментализма» находятся не столько тоска по «блаженному ушедшему времени», сколько результаты современных мировых процессов, один из которых секуляризация общественной жизни. В работах К. Армстронг, П. Бергера, А. Кырлежева, С. Хантингтона и других авторов[2] рассматривается процесс формирования новой модели религии в пост-современную эпоху и самостоятельной роли религиозного фактора в общественной жизни разных стран.

Важной и характерной чертой этих процессов стала их нередкая связь с национальным, этническим фактором. Симбиоз религиозного и национального самосознания подчас приводит к активизации в общественной жизни не собственно религиозного, а религиозно-национального — этноконфессионального фактора.

Причины «религиозного возрождения» внимательно исследовались, и в качестве первой была названа реакция простого обывателя на стремительное развитие во второй половине XX в.: настороженность, испуг и подавленность человека перед процессами стремительных и кардинальных экономических и социальных перемен, возрастанием новых угроз и изменением бытовой среды.

Но не только страх перед непривычным побуждал людей обратиться к неизменным ценностям, но также — понимание возросшей сложности бытия. Все чаще происходили в мире события, определяемые не рациональными соображениями, не стремлением к материальной выгоде, столь привычными для парадигмы Просвещения.

В событиях 11 сентября 2001 г. целью террористов было не достижение материальной выгоды (оставляя в стороне теории заговора). В последовавшее первое десятилетие нового века и нового тысячелетия в частых террористических явлениях в США, странах Западной Европы, России, Индии, Японии на поверхность выступали иррациональные, нематериальные цели.

В разных регионах мира протекают сходные процессы. Например, в Камбодже в начале XXI в. происходит очевидное возрождение религиозной жизни буддистов после фактического уничтожения сангхи в 1970 годы в период правления «красных

---

[2] Армстронг К. Битва за Бога. История фундаментализма. М., 2013; Кырлежев А. Постсекулярная концептуализация религии // *Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом, 2012*, № 2; Хабермас Ю., Ратцингер Й. Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006; Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М., 2003.

кхмеров», их попытки реализовать в восточном обществе современную западную модель светского государства (2, с. 60–71). Корни буддизма оказались прочнее.

В Ливане глубокая многоуровневая разделенность населения по религиозному принципу (христиане-католики, христиане-православные, мусульмане-шииты, мусульмане-сунниты), несмотря на неоднократные общегосударственные договоренности, в 2015 г. грозит стране межобщинными конфликтами, новой масштабной дестабилизацией (См.: 10, с. 25–52).

И это понятно. В XX в. техника, развивавшаяся бурно и принесшая массу перемен, заслонила человека. Но именно человек является объектом и субъектом исторического процесса, со всеми присущими отдельной личности и группам людей идеями, убеждениями, привычками, чувствами, переживаниями, даже странностями и — глубинной памятью.

Показательно, что реакцией иракского общества на американское вторжение в 2003 г. стал не только антиамериканизм, но и бурный подъем религиозного фанатизма под флагом джихада. Религиозное начало, один из корневых (цивилизационных) элементов общественной системы, оказалось не менее, а более устойчивым, чем идеологии панарабизма, социализма, национализма.

Массовый исход христиан из арабских стран из-за гонений по религиозному признаку, идущий уже второе десятилетие, кардинально меняет религиозную ситуацию в целом регионе мира.

Человеческие общества сформировались в лоне отдельных цивилизаций на основе определенных систем ценностей, общими в которых были такие элементы, как вера в Бога, общее благо, коллективизм, почитание родителей, патриархальные семейные отношения и т. п. Религии определили нормы морали и этики.

Система современного индустриального капиталистического общества предложила иную, свою систему ценностей: материальное благосостояние, экономический рост, безопасность, автономия и свобода развития личности, комфорт и удовольствия и т. д. На основе таких ценностей появились новые мораль и этика, возникло современное индустриальное общество в странах Запада, отчасти и Востока, сформировались система международных отношений и система мирового хозяйства. Вследствие этого, дальнейшее существование религии ставится вообще под вопрос. Религия стала рассматриваться как частное дело отдельной личности.

Западноевропейские страны шли в авангарде секуляризации. В 1905 г. во Франции Церковь была отделена от государства. В 1950 г. была принята Европейская конвенция о правах человека, в которой признавалась свобода совести и религии, но из Европейской конституции, принятой в 2007 г., было исключено положение о признании Христианства духовной основой европейского сообщества[3].

---

[3] Примечательно, что ЕС настаивал на ликвидации Афона, православной монашеской республики на территории Греции, по конституции 1975 г. — отдельной административно-территориальной единицы на Афонском полуострове с двойной системой администрации — гражданской и монастырской (ПЭ, т.4, с.107).

Однако, во втором десятилетии XXI в. стало очевидным, что наступление повсюду на земле нового порядка, основанного на принципах рационализма с главенством индивидуальной свободы, вовсе не неизбежно. Религия оказалась востребованной в качестве принципа, способствующего организации отношений между обществами и индивидуумами, между различными формами власти и авторитета в мире и достижению приемлемого консенсуса по системе политических ценностей.

Возможно, спустя десятилетия люди с недоумением будут вспоминать забвение и пренебрежение религии нашими поколениями. «Выстраивая картину мира, человек всегда ощущал некую трансцендентность и тайну в основе бытия, — писала К. Армстронг. — Он чувствовал, что эта тайна глубоко связана с ним самим и с миром природных явлений, но в то же время выходит за пределы представимого. Как бы мы ни называли ее — Богом, Брахмой, Нирваной — она всегда присутствовала в человеческой жизни» (1, с. 14). Конечно, не получая достаточного развития, оттесненная на периферию бытия иллюзией совершенного и комфортного мира массового потребления, способность к духовным переживаниям слабела и утрачивалась, возрождаясь лишь в мгновения бедствий и страданий.

В европейской культуре уже в XVIII в. место «божественного порядка» занимает взгляд на мир как на поле конструктивной деятельности индивидуумов, которые, исходя из своего понимания и своих соображений, перестраивают и общество и мир. Но наступление высокотехнологичной эпохи постмодерна парадоксальным образом породило поиски духовности, духовной альтернативы рутинным ценностям массовой культуры, отказу от слома норм религиозной морали и редукции человека до уровня пассивного потребителя товаров и услуг. Нарастание полной зависимости человека от техники и фактическое служение человека технике — а не наоборот, как было в эпоху Промышленной революции, — порождают сомнения в абсолютности техноцентризма и экономоцентризма как принципов развития[4]. Цивилизационные и религиозные основы оказались востребованными.

Религия — социальный и политический феномен, существенно определяющий сознание и поведение людей разных стран и обществ в условиях противоречивого по своим проявлениям процесса глобализации. При этом в отличие от секулярных стран Запада, в странах Востока государство попрежнему сохраняет роль гаранта существующих религий, а подчас использует их в политических целях. Различные религиозные институты и структуры на национальном и межнациональном уровнях ощутимо влияют на поведение своих последователей, формируя их устойчивые представления и мотивации действий.

[4] Еще Аристотель заметил, что всякая органическая сущность имеет свой естественный предел. Современная техника, указывал И. Р. Шафаревич, «может развиваться лишь неограниченно увеличиваясь и убыстряясь. Этим она приходит в противоречие с ограниченностью (то есть органичностью) окружающей природы, включающей и человека» (17, т. 1, с. 359).

О роли и значении религии ведутся споры, и это само по себе свидетельствует о реальности данного явления. Что толку спорить о несуществующем? Религия жива вопреки сомнениям скептиков, отрицаниям ее противников и ненавистников, более того, она усиливает свои авторитет и влияние в обществе. Религия (лат. religio, очевидно, от religare — связывать) связывает человека с инобытием, с Богом, противостоя реальности обыденной (мирской) жизни[5].

По оценкам специалистов, в современных условиях две мировые религии — христианство и ислам не только укрепляют свои позиции в мире, но имеют перспективы для расширения своего влияния. Это вызвано такими важными чертами их деятельности, как отсутствие этноцентризма (открытость для всех народов), социальная гибкость (способность адаптироваться к изменяющимся социальным условиям) и миссионерская направленность (активная деятельность по распространению своих учений) (6, с. 10).

В то же время, социология религии уточняет, что понятие «религиозность» применительно к разным людям может означать разные вещи: религия как вера, то есть знание основных доктринальных положений своей религии и соблюдение в повседневной жизни ее установлений; религия как идентичность, то есть простое ощущение своей принадлежности к некоей социально-этнической общности, придерживающейся определенных исторических, национальных и культурных ценностей; религия как образ жизни, то есть, соблюдение определенных норм бытовой культуры. Г. Дейви, говоря о религиозной ситуации в Европе, определяет функцию религии как «замещающая религия» (vicarious religion) (19, 2013, №1, с.20), замещающая историко-культурную память. В странах арабо-мусульманской культуры религия имеет большее и более многообразное значение, в частности, В.В. Наумкин выделяет феномен уммаизации, как «новый элемент в функционировании мусульманских обществ» в государствах с мусульманским населением (9, с. 270). Статистика относит к числу верующих все три группы. В то же время, современная жизнь динамична и усложняет классификацию.

Примерные данные по религиозной структуре населения мира за сто лет таковы: в 1910 г. и 2010 г. доля христиан составляла соответственно 34,8% и 33,2%, мусульман — 12,6 и 22,4, индуистов — 12,7 и 13,7, буддистов — 7,8 и 6,8, приверженцев новых религий — 0,4 и 0,9, иудеев — 0,7 и 0,2, конфуцианцев — 0,0 и 0,1%, синтоистов — 0,4 и 0,0 (19, 2013, №1, с. 18).

В 1911 г. в Москве вышла книга С.Н. Булгакова «Два града. Исследования о природе общественных идеалов». В предисловии автор объяснил свой исходный пункт рассуждений о человеке и религии: «Человек есть существо

---

[5] Литература по религиозной проблематике, равно как и литература по истории, социологии и психологии религии весьма обширна. Например, см.: Православная энциклопедия; Католическая энциклопедия; Народы и религии мира. Энциклопедия/Гл. ред. В.А. Тишков. М., 1998; М. Элиаде. История веры и религиозных идей. М., 2002, 3 т.; прот. М. Козлов М., Д.П. Огицкий. Западное Христианство: взгляд с Востока. М., 2009; Ю. Хабермас. Между натурализмом и религией. М., 2011; Zabala S. (ed.) The Future of Religion. N.-Y., 2005.

религиозное, могут быть нерелигиозные или даже антирелигиозные люди, но внерелигиозных нет в силу метафизической природы человека, его духовности и его свободы, с одной стороны, и его тварной ограниченности, с другой». «Религия, по самому буквальному и первоначальному своему значению, есть чувство связи с целым, с абсолютным, и необходимости этой связи для возможности духовной жизни, духовного самосохранения». Следовательно, продолжал С. Н. Булгаков, «религии различны, но религиозность всеобща. Религиозности противоположен не атеизм, или отрицание личного Бога, но иррелигиозность, точнее, религиозная невменяемость, когда человек опускается до такого состояния, что для него центром жизни становится действительно свое я в его эмпирической оболочке, или служение своим инстинктам, при отсутствии всякого энтузиазма добра или зла… духовное мещанство, вялое безразличие, или животное служение своим низшим инстинктам, вообще отказ от своей свободы и от своей духовности — вот что в действительности представляет собой иррелигиозность, и ее возможность носит в душе каждый человек, независимо от своих верований» (4, с. 56–57).

То, что провидчески обозначил С. Н. Булгаков, спустя столетие стало очевидностью. На путях религиозного самоопределения люди следуют путем теизма, находящего свою реализацию в христианстве, исламе и иных религиозных системах, или путем пантеизма, ставящего в центр мира природу, а значит — человека, что реализуется в человекобожии и антихристианстве. Возможен и третий путь — иррелигиозность, отказ от всех идеалов (истинных или ложных) и превращение в единственную ценность свое комфортное, бесхлопотное и приятное существование. Названный «третий путь» и превратился в магистральный для «авангарда человечества» (хотя тот же С. Н. Булгаков писал, что на Западе «религиозному омертвлению приходит конец» (4, с. 425). Индивид, свободная личность, освобождается от ограничений, «стесняющих пут» Традиции.

О кризисных явлениях в развитии западного индустриального общества начали писать в первой половине XX в. В. Зомбарт, Х. Ортега-и-Гассет, Ж. Бодрийар и др. В 1953 г. Б. П. Вышеславцев выпустил в Нью-Йорке книгу «Кризис индустриальной культуры». С религиозной точки зрения заслуживает внимания позиция Г. Кюнга. В работе «Теология на пути к новой парадигме» (1985) он призывает к созданию теологии кризиса, принимая во внимание крах просветительской парадигмы Модерна[6]. «Если нас не обманывают глаза, — писал Г. Кюнг, — мы сейчас в самом разгаре процесса нового открытия религии в первом, втором и третьем мирах. Религия оказывается более устойчивой,

---

[6] В частности, Г. Кюнг указывал на то, что «идолы Нового времени (наука, технология и промышленность) в значительной степени дискредитировали себя, и потому во имя человечности человека и ради жизни на земле их необходимо подчинить моральной ответственности и поставить под нравственный контроль», и что «великий бог модерна, носящий имя “прогресс”, подвергся разоблачению как ложное божество, и теперь все слышнее становится призыв к истинному Богу, причем не только в рамках христианства…» (с. 390).

чем того хотелось бы диагностам от культуры, придерживающимся критических по отношению к религии позиций всех оттенков» (8, с. 390–391).

Спустя еще десять лет в западноевропейских странах заговорили о процессе десекуляризации, даже о наступлении «эпохи постсекуляризма»[7]. Что стоит за этим явлением?

Секуляризация, то есть, отделение Церкви от государства, вытеснение ее на обочину общественной жизни и снижение влияния религии в обществе, началась в эпоху Просвещения и достигла «пика» своего развития в середине XX в. Этот процесс виделся неизбежной частью формирования современного индустриального общества. По замечанию П. Бергера, сама по себе эпоха Модерна «не обязательно секуляризует; но она обязательно порождает плюрализм», «растущую множественность, в рамках одного общества, разных убеждений, ценностей и мировоззрений» (3, с. 9). По мнению Ж. П. Виллема, «в Европе доминирует “признающая светскость” (laicite de reconnaissance), то есть такой тип светскости, который, признавая принцип независимости государства и религии друг от друга и, следовательно, уважая фундаментальные принципы свободы и недискриминации, в то же время признает важность общественных, воспитательных и гражданских функций религии и поэтому интегрирует религию в публичную сферу» (13, с. 34).

Это характерное отношение — лишение религии сакральности — сознавали и сами религиозные лидеры, но винили не только общество и сами церковные институты. «Мы не хотим меняться, — заявил в 2013 г., вскоре после своего избрания папа Римский Франциск. — Более того: есть и те, кто хочет идти назад» (Цит. по: 14, с. 46). Известный прогрессистский критик Г. Кюнг в 2011 г. обвинял церковные (католические) институты в том, что они не обновляются, привержены духу триумфализма, отвергают структурные преобразования и пересмотр вопросов сексуальной этики и церковного авторитета (14, с. 22, 54).

Тем не менее, кризис церковных институтов не адекватен кризису религии.

Стоит прислушаться к мнению А. И. Неклессы, который утверждал: «Секулярное общество уникально в истории». Оно возникло в лоне христианской (западной) цивилизации в определенный период ее развития. Привычная для нас западная модель современного общества долгое время считалась нормативной, однако ныне отношение к ней пересматривается. В условиях усиления влияния ислама и притязаниях мусульманской идентичности на универсализм в западном обществе возникла проблема самоидентификации личности, а также проблема поддержки общественной жизни на основе всеми разделяемых ценностей даже без прежнего авторитета Церкви. Востребованность религиозных идей и идеалов, а не форм и институтов религиозной жизни, на наш взгляд, может быть названа десекуляризацией.

«Выход на арену Третьего мира, затем глобализация и сопутствующая ей трансграничность в числе иных следствий ведут к слому цивилизационного

---

[7] См. Карпов В. Концептуальные основы теории десекуляризации // *Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом*, 2012, № 2, с.114–164.

стандарта, вселенской мультикультурности, плотному сосуществованию аксиологически и теологически автономных миров» (11, с. 143). Во всяком случае, полагает А. И. Неклесса, кризис модели Просвещения — «это реакция также на трагический опыт XX века, на сомнения в реальности прогресса и адекватности прежней модели мироустройства. Между тем, постсекулярность — не до-секулярное сознание, не реванш религии в прежнем формате, но часть заметно усложнившейся картины мира. Отражает она и кризис институционального христианства («религии»), его растворение в культуре, быте» (11, с. 154).

На иной позиции стоят главы религиозных институтов. Иоанн Павел II отвергал призыв к обновлению, заявляя, что не адаптация делает Церковь современной, а верность евангельской вести и живое единство с людьми нашего времени. Столетием ранее митрополит Московский Филарет (Дроздов) писал: «Воюют против современных идей. Да разве идеи Православия и нравственности уже не суть современные? Разве они остались только в прошедших временах? Разве уже все мы язычники до одного? Не время виновато, а мысли неправославные и безнравственные, распространяемые некоторыми людьми. Итак, надобно воевать против мыслей неправославных и безнравственных, а не против современных» (16, с. 609). В 2009 г. папа Римский Бенедикт XVI в своем послании писал: «Истина развития заключается в его целостности: если оно не охватывает всего человека и каждого человека, это не настоящее развитие… Грандиозные перемены, обновившие сегодняшнюю картину развития народов, во многих случаях требуют новых решений. Искать их нужно, соблюдая законы, присущие каждой реалии, и вместе с тем учитывая целостное представление о человеке, отражающее различные аспекты человеческой личности, которую созерцает взгляд, очищенный любовью» (12, с. 65, 74).

Тем не менее, западная модель развития пока по-прежнему остается нормативным образцом для не-западного мира, от Китая до Туниса. Прошедшая с разным успехом в большинстве стран Востока социально-экономическая модернизация существенно повысила уровень и качество жизни и быта людей, но вызвала к жизни противоречия и конфликты в сферах культуры и духовной жизни. Навязанная Западом система ценностей с трудом сочетается с традиционными ценностями религиозного в своей основе общества.

Осенью 2015 г. взрыв массовой миграции жителей арабских стран в Западную Европу усилил внимание к цивилизационным аспектам общественного развития.

Кризис европейской — христианской системы ценностей стал очевидным в условиях демонстративного сохранения верности своей системе ценностей значительного массива «новых европейцев», преимущественно мусульман. Оговорим, что в определенной мере религия выполняет в чужом обществе функцию «меток» национально-культурной идентификации, отчасти — функции идеологии. До поры до времени религиозная и культурная экспансия европейских мусульман не сдерживалась из соображений либеральной толерантности.

Однако буквальное подавление ими даже не религиозных, а историко-бытовых явлений в западной жизни, вроде празднования Рождества Христова на улицах западноевропейских городов, давно превратившегося в светский праздник, вызвало к жизни сопротивление части европейцев, вынужденных вспомнить о собственной цивилизационно-культурной идентичности.

Иначе говоря, религиозные институты стремились адаптироваться к меняющимся условиям жизни, а религия была и оставалась существенной частью жизни общества и личности. Ее притягательность выросла в условиях резко выросшей экономической, социальной и политической нестабильности, как желание обрести прочную опору. Таким образом, точнее было бы говорить о возрождении в западном обществе интереса людей к духовным проблемам, о возникновении там духовных исканий как внутри церковной ограды, так и вне ее. И такого рода внешняя религиозность есть по сути приближение к религии, для вхождения в пространство которой люди не хотят прилагать особые усилия.

Тем не менее, Ж. Корм считает, что это не естественное явление, а «важный политический феномен, религиозный лишь по названию». Он полагает, что западная элита, в большей или меньшей степени, разделяет «новые представления о мире, которые лежат в основании политического успеха консервативных религиозных течений, составляющих ядро новой мировой сверхдержавы, США…» В основе западного обращения к религии — «идет ли речь о так называемых иудео-христианских ценностях или об использовании фундаментализма американских церквей» — не столько «возвращение религиозности» сколько «применение религии», — утверждает Ж. Корм (7, с. 44)[8]. Следуя той же логике, он утверждает, что и «подъем исламского фундаментализма в арабском мире с его матрицей идентичности зачастую обслуживает запуск коллективной политической реакции антизападного толка…» (7, с. 44–45).

Однако такой крайне либеральный взгляд на инструментализацию религии, утверждение о жесткой связке «власть и религия», наряду с отрицанием религии как «первичной матрицы идентичности», едва ли продуктивно. Отрицание объективности процесса поисков в религиях решений для смягчения противоречий или выхода из кризиса, переживаемого современным миром, существует в литературе наряду с иными точками зрения.

В то же время, очевидностью стало усиление собственно не религии, а религиозного фактора в политической и международной жизни в начале XXI века.

В международной жизни Западной Европы религиозный фактор имел немаловажное значение в период Средневековья и Нового времени, стоит вспомнить Крестовые походы и Священный Союз трех императоров в 1814 г. В периоды Версальской и Ялтинско-Потсдамской систем международных отношений его

---

[8] По мнению этого автора, «агрессивное кредо новых евангелистов, одно из оснований власти американских неоконсерваторов, которые настаивают на том, что возвращение евреев в Израиль и их собирание на этой земле следует считать событием, в эсхатологическом горизонте предвещающим их обращение в христианство и возвращение Христа на землю» (7, с. 46–47).

влияние как будто сошло на нет, хотя гуманистическое начало деятельности ООН укоренено в этических принципах мировых религий.

В сентябре 2015 г. выступления папы Римского Франциска в Конгрессе США и в ООН стали очевидным подтверждением факта важности религии и религиозных институтов в современной общественно-политической жизни.

Религиозный фактор во всех его проявлениях (религиозные институты, религиозная риторика, религиозные идеалы) используется в наши дни потому, что позволяет тоньше и глубже воздействовать на человека и общности людей, на их сознание и поведение.

В большинстве стран Востока религиозное начало является одним из элементов государственности. В европейских странах законодательно признаются государственные Церкви (Греция), Церкви, имеющие государственное признание (большинство стран) и религиозные объединения с государственной регистрацией. Однако не собственно религиозные переживания отдельной личности, глубоко личные и трансцендентные, а мирская сторона религиозной жизни оказалась зыбкой почвой в начале нового столетия.

По мере смягчения остроты социально-экономических проблем, повышения уровня и качества жизни, на поверхность общественной жизни повсюду вышли противоречия, проблемы и конфликты уже не материального, а иного рода — религиозного. В них используются религиозная символика, религиозные идеи и ценности.

В наши дни, религиозное начало явно присутствует в конфликтах на Балканах (бывшая Югославия) и на Ближнем Востоке (Сирия, Ирак, Йемен). В свою очередь, религиозные институты принимают на себя посреднические и миротворческие функции: инициатива папы Римского Франциска по палестино-израильскому конфликту в 2014 г. или стремление патриарха Московского и всея Руси Кирилла к прекращению украинского конфликта в 2015 г.

Религиозный фактор используется в политической жизни для национальной мобилизации, сплочении общества перед угрозой и укрепления государственности — таковы неудачная попытка президента Украины В. Ющенко по созданию единой, независимой от Москвы, Украинской Церкви или деятельность созданных США с опорой на шиитское большинство правительств в Ираке.

И в самих США в 2000–2010 гг. активизация «неоконов» во внутренней и внешней политике страны также в немалой степени базировалась на идеях ветхозаветного мессианства. Дж.Буш-мл. в своей ближневосточной политике искренне видел себя вождем нового «крестового похода» против «неверных».

Потенциально взрывоопасное явление «АфПак» возникло в международной жизни на этно-религиозной основе, несмотря на разительные отличия уровня и качества социально-экономического и политического состояния Афганистана и Пакистана.

В начале XXI в. успешные попытки властей Камбоджи опереться на буддийских монахов в своей социальной политике, по мнению Н. Н. Бектимировой, стали стремлением власти «использовать буддийскую общину в своих

интересах», приобретая «дополнительные средства контроля над сангхой» и манипулирования «ресурсами религиозной харизмы» (2, с. 60). Стоит заметить, что «ресурсы религиозного сознания», как базис религиозного фактора, имеют большое значение в общественной жизни не только Камбоджи, но и всех стран Востока.

Наконец, сама по себе личность Далай-ламы XIV, при том, что численность приверженцев ламаизма составляет менее 1% населения мира, уже давно остается фактором мировой политики.

Таким образом, одним из последствий стремительной модернизации восточного общества и кризиса общества западного, стала потеря духовных ориентиров и попытки компенсации этого за счет религиозного фактора. Власти в странах Востока, по мере нарастания проблем в сферах экономики и политики стремятся локализовать протестные настроения за счет укрепления традиционных начал, этно-конфессиональной самобытности. Религиозный фактор стал важным инструментом в общественно-политической жизни восточных обществ, а также в сфере мировой политики.

Глобализация с ее стремительным возрастанием интенсивности миграционных потоков и унификации культурной жизни, парадоксальным образом способствовала выходу на поверхность общественной жизни стран ЕС, казалось бы, забытых национально-религиозных традиций. Заметный подъем националистических партий в ряде стран связан с реакцией на некоторые чуждые европейской культуре нормы и ценности мусульманской культуры. Полемика по поводу ношения хиджабов во Франции или строительства минаретов в Швейцарии оказалась в центре внимания западного общества, еще недавно равнодушного к религиозной проблематике.

Это реакция на вызов со стороны «новых европейцев», по разным причинам и в разной степени остающихся верным своей Традиции, а значит — религии. Именно это вызывает искреннее непонимание и глубокое неприятие со стороны насквозь секуляризованного европейского общества.

Массовый исход мигрантов из стран Ближнего Востока и Северной Африки летом — осенью 2015 г. привел к расколу западноевропейского и восточноевропейского обществ. Европейцы готовы из чувства христианского гуманизма оказать материальную помощь людям, бежавшим из ужасов войны и разрухи, однако в долгосрочном плане это влечет за собой качественное изменение этно-конфессионального структуры населения стран ЕС. В Западной Европе вынуждены создавать новые механизмы и нормы для адаптации сотен тысяч не-европейцев в свои общества. На повестку дня встает неизбежное урегулирование множества разногласий людей разных культур, не говоря уже о существенном возрастании ассигнований на обеспечение нормальных условий жизни миллионов мигрантов, претендующих пока на роль привилегированных иждивенцев, отрицающих даже возможность ассимиляции.

Таким образом, процесс глобализации мира, ведущий на первый взгляд к единству и унификации его структур и норм, порождает не только регионализацию в международной политической и экономической жизни. В разных

регионах мира ответом на вызов глобализации стало обращение к национально-религиозным (цивилизацинным) корням, а также активизация религиозного фактора в общественной и личной жизни людей не только на Востоке, но и на Западе.

Между тем, в логику «проекта ПостМодерна» укладывается как «отмена» религии, замена ее симулякром (религиозностью), так и конструирование некоей единой «общемировой» религии, попытки чего предпринимаются в странах Запада с заметным упорством.

Конечно, вера в Бога не осталась в прошлом, является частью сегодняшней жизни миллионов людей. Как в середине XX в. торжество индустриальной культуры казалось абсолютным не для всех, так и победа глобализма не видится очевидной в XXI в. «Задача нашего времени заключается в том, чтобы раскрыть перед всеми христианский смысл, христианскую правду в социальных движениях нашего времени, — писал протоиерей Василий Зеньковский в 1957 г., будучи деканом Православного института в Париже. — Мы должны признать неправду современного социального и экономического строя, должны твердо и неуклонно стремиться к коренной переработке социально-экономических отношений» (5, с. 414–415).

За последние несколько десятилетий произошли большие перемены в географии религий, изменилась религиозная структура населения мира, возникли небывалые ранее новые культы и сочетания новой религии с традиционными верованиями (двоеверие). В то же время, число атеистов в мире оценивалось в 15% населения (6, с. 290). Однако религиозная принадлежность — категория подвижная. Сохраняется положение некоторых религий в ряде стран и Востока и Запада как государственных, в еще большем числе стран религиозные общины и институты, религиозные учебные заведения получают помощь и поддержку от государства.

Тенденция к ослаблению роли религии, вытеснение ее религиозностью стала реальностью на Западе, отчасти в некоторых странах Востока. Но утверждение некоторых либералов о скором превращении христианства в религию меньшинства населения мира опровергаются растущим интересом к религии Христа среди народов Азии и Африки. Ислам, буддизм и индуизм также укрепляют свои позиции в мире, в том числе вне своего цивилизационного пространства.

В то же время, прогнозы о наступлении «нового Средневековья» основаны скорее на явлениях религиозности и религиозного фактора. В средневековом обществе религия была стержнем всей общественной жизни, теоцентристский подход определял жизнь и деятельность каждого человека, всего общества и государства в целом. Сейчас это видится невозможным.

Религия как смыслообразующее начало в личной жизни человека, религия как интегрирующее начало в социальной и культурной жизни общества, религия как этическое начало в международной жизни — все это остается реальностью нашей глобализирующейся жизни, требующей нового осмысления.

Литература

1. Армстронг К. Иерусалим. Один город, три религии/Пер. с англ. М., 2012.

2. Бектимирова Н.Н. Взаимодействие буддийской сангхи и власти в Камбодже в XXI в. // Восток, 2012, №3.

3. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство. Религия. Церковь в России и за рубежом. 2012, №2.

4. Булгаков С.Н. Два града. М., 2008.

5. Зеньковский А., протоиерей. Апологетика. М., 2004.

6. Казьмина О.Е., Пучков П.И. Религиозные организации современного мира. М., 2010.

7. Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна/Пер. с франц. М., 2012.

8. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000.

9. Наумкин В.В. Арабский мир, ислам и Россия: прошлое и настоящее. М.: ИВ РАН, 2013.

10. Наумкин В.В. Исламский радикализм и внешнее вмешательство в глубоко разделенных обществах Ближнего Востока // Конфликты и войны XXI века. Ближний Восток и Северная Африка. М.: ИВ РАН, 2015.

11. Неклесса А. Трансформация будущего // Безопасность Евразии, 2013, №1.

12. Ратцингер Й. [Бенедикт XVI] Энциклика Верховного понтифика Бенедикта XVI. О целостном человеческом развитии в любви и истине // Безопасность Евразии, 2011, №2.

13. Религия и светское государство. Принцип laicite в мире и Евразии/Под ред. А. Агаджаняна, К. Русселе. М., 2008.

14. Риккарди А. Удивляющий папа Франциск. Кризис и будущее Церкви. М., 2015.

15. Фарах С. Духовная секуляризация и религия. Опыт христианства и ислама/Пер. с араб. М., 2008.

16. Филарет (Дроздов), свят. Избранные труды. Письма. Воспоминания. М., 2003.

17. Шафаревич И.Р. Избранные труды. т. 1. М., 1994.

18. «Восток». М.

19. «Эксперт». М.

*Белокреницкий В. Я.**

Ислам и исламистский радикализм в Пакистане

Проблема связанного с исламом и прикрывающегося исламом радикализма в современном Пакистане продолжает привлекать к себе внимание, хотя в последние годы в фокусе оказались, скорее, аналогичные процессы в арабских странах Ближнего Востока. Актуальность рассмотренных сюжетов связана с сохранением напряженной террористической обстановки в Пакистане и междоусобной войной в соседнем Афганистане. В задачи статьи входит краткая характеристика роли и места ислама в пакистанском обществе, рассмотрение социальной подоплёки радикализации исламизма, анализ внутренних факторов, в частности политики исламизации, проводимой правящими кругами с последней трети минувшего века, а также внешних процессов (ситуации в регионе), выявление этапов и циклов в эволюции экстремизма.

Ислам и межобщинные отношения

В Пакистане ныне проживает более 200 млн человек (шестое место в мире после Китая, Индии, США, Индонезии и Бразилии), из них абсолютное большинство (96%) — мусульмане. С момента принятия первой конституции в 1956 г. государство носит название Исламской Республики Пакистан. Тогда именно и появилось определение республиканского строя через религию. К настоящему времени число исламских республик равно четырем, и три из них, кстати, находятся по соседству. Наиболее известная из них — Исламская Республика Иран, где высшим авторитетом является рахбар (духовный вождь), а представители сословия богословов занимают особое место в управлении страной. Пакистан не имеет таких особенностей, будучи по форме секулярной, парламентской и федеративной республикой. Однако ислам имеет по действующей конституции статус религии большинства. В соответствии с основным законом государство обязано помогать его гражданам-мусульманам в отправлении религиозного культа. Только мусульманин может быть президентом и премьер-министром страны. Одна из государственных задач состоит в развитии контактов с братскими мусульманскими государствами и народами.

Хотя мусульмане и составляют преобладающую часть жителей страны, их нельзя считать монолитной массой. Примерно 80–90% мусульман принадлежат к наиболее распространенному в мире направлению — суннизму, остальные относятся к шиитам, по большей части имамитам-двенадцатиричникам (эсна-ашарийа), но имеются и исмаилиты, распадающиеся на ходжа и бохра (низаритов и мусталитов), а также представители некоторых других

---

* Белокреницкий Вячеслав Яковлевич, доктор исторических наук, профессор, зам. директора Института востоковедения РАН.

ответвлений в исламе, которые мусульманская община страны в целом не обвиняет в ереси и отступничестве.

Между тем, одна из сект, ахмадийя, состоящая из последователей учения Мирзы Гулама Ахмада Кадиани[1], решением парламента в 1974 г. была объявлена неисламской, еретической. С тех пор, хотя сами члены этой общины причисляют себя к мусульманам и следуют основным догмам и принципам ислама, в Пакистане их относят к религиозным меньшинствам наряду с христианами, индуистами, низкокастовыми индусскими группами, сикхами и парсами-зороастрийцами. В соответствии с конституцией, община ахмадийцев (кадиани), имеет одно зарезервированное за ними место в нижней палате парламента, официально называемого арабским термином маджлис-е шура (совещательное собрание).

Выведение ахмадийцев за скобки ислама иллюстрирует возможности, которые предоставляют догматические различия для политической радикализации под флагом ислама. Первые волнения на антиахмадийской почве охватили страну еще в 1953 г. Их инициировали сторонники «очищения ислама» из двух организаций — Джамаат-и ислами (Исламское общество) и Маджлис-и ахрар (Собрание свободных). Обе политические организации не поддерживали борьбу за создание Пакистана. Между тем как многие представители богатой общины индийских ахмадийцев принимали в ней активное участие и заняли видное место среди ее политической элиты. Так, первым министром иностранных дел Пакистана, возникшего, как и независимая Индия, в 1947 г., стал ахмадиец Чаудхри Зафрулла Хан. С его деятельностью связаны первые шаги по формированию дипломатической службы и всей внешнеполитической системы страны[2].

Инициаторы ахмадийских погромов 1953 г. были привлечены к суду, который вынес суровый приговор — основателя Джамаат-и ислами, Абул Ала Маудуди, приговорили к смертной казне. Проведя несколько лет в тюрьме он был помилован и смог, выйдя на свободу, продолжить активную политическую и литературно-проповедническую деятельность[3].

Постепенная радикализация политического ислама, то есть феномена использования религии в политических целях, привела через 20 лет после осуждения антиахмадийцев к выполнению их требований. Это произошло при Зульфикаре Али Бхутто, руководителе страны, пытавшемся соединить идеи ислама и социализма. Он проводил в начале 1970 годов леводемократические преобразования, опираясь на религиозную традицию. После прихода к власти в результате военного переворота в июле 1977 г. генерала Мухаммада Зия

---

[1] О нем и его учении см: Гордон-Полонская Л. Р. Мусульманские течения в общественной мысли Индии и Пакистана. М., Издательство восточной литературы, 1963, с. 154–160.

[2] Jalal A. The Struggle for Pakistan. A Muslim Homeland and Global Politics. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014, p. 63.

[3] Подр. см: Плешов О. В. Ислам, исламизм и номинальная демократия в Пакистане. М.: ИВ РАН, 2003, с. 40–44.

уль-Хака началась исламизация всех сторон общественной жизни[4]. Она стала инструментом придания законности перевороту и послужила фоном, который позволил через два года после свержения казнить З. А. Бхутто.

Суннито-шиитские трения

Исламизация проводилась по канонам ханафитского (суннитского) фикха (юриспруденции), что вызвало острое недовольство шиитов. Оно вылилось в массовые уличные протесты. На гребне протестной волны появились крупные политические организации шиитов. Консолидации шиитов способствовал успех шиитской (неошиитской) идеологии, утвердившейся после Исламской революции 1978–79 гг. в соседнем Иране. Противостояние главных ветвей ислама привело к появлению в Пакистане радикально настроенных боевых группировок — Сипах-и-сахаба (суннитская, воинов сподвижников пророка) и Сипах-и Мухаммад (шиитская, воинов пророка). Стычки между «воинами» приобрели затяжной и ожесточенный характер. Они серьезно осложнили пакистано-иранские отношения, но с середины 1980 годов, отчасти, вероятно, под воздействием тайного содействия Пакистана иранской ядерной программе, пошли на спад. Возобновились они вновь лишь во второй половине следующего десятилетия, когда помощь Ирану в ядерной области уже, по-видимому, не оказывалась.

Другим внешним фактором радикализации политического ислама в Пакистане на почве суннито-шиитской конфронтации, была ситуация в Афганистане. Афганские шииты составляют примерно ту же долю местного населения (10–15%), что и в Пакистане, но принадлежат в основном к одной этнической группе хазарейцев. Преследование шиитов-хазарейцев со стороны талибов, которые во второй половине 1990 годов, опираясь на поддержку Пакистана, установили контроль над большей частью своей страны, вызвало новые осложнения в пакистано-иранских отношениях и подтолкнуло процесс дальнейшей радикализации пакистанского исламизма.

Суннито-шиитские кровавые разборки приняли особенно острый характер в 1997–1998 гг., охватив, прежде всего, наиболее населенную провинцию страны Панджаб[5]. Это случилось спустя 10 лет после гибели Зия уль-Хака в авиакатастрофе, в период так называемого демократического просвета, то есть функционирования парламентской системы между военными режимами.

Нужно подчеркнуть, что утвердившиеся в середине 1990 годов у власти в Кабуле афганские талибы были в большинстве учениками религиозных медресе (школ), расположенных в лагерях беженцев на территории Пакистана.

---

[4] См.: там же, с. 82–201; Talbot I. Pakistan. A New History. Karachi: Oxford University Press, 2012, p. 126–130.

[5] Белокреницкий В. Я. Этнорегиональные и религиозно-сектантские конфликты в Пакистане // Конфликты на Востоке, этнические и конфессиональные. М.: Аспект-пресс, 2008, с. 342.

Беженцы из охваченного войной Афганистана (их число равнялось, по оценкам, 3.5 млн человек) в большинстве состояли из пуштунов, этноса, сохранившего во многом традиции племенной и клановой организации. Хотя пуштуны являются самой многочисленной этнической группой в Афганистане, они по численности примерно вдвое уступают пакистанским соплеменникам. Пакистанские пуштуны помогали афганским «собратьям» пережить период вынужденной миграции, что размыло и без того плохо соблюдаемую и охраняемую межгосударственную границу[6].

Не удивительно, что, с тех пор как радикализация идеологии, основанной на исламе, помогла афганским талибам одержать верх над соперниками-исламистами (муджахедами) в борьбе за власть, в Пакистане стали набирать силу похожие явления. Расцвет максималистского ислама как идеологии и практики политического действия пришелся на вторую половину 1990 годов.

Подъем воинствующего исламизма

В этот период произошел не только захват власти в Кабуле (столице Афганистана) движением Талибан, но и оттеснение ими противников из так называемого Северного альянса к границам с Таджикистаном и Узбекистаном. Представлялось, что это создает угрозу расползания радикального исламизма из «сердца Азии», как давно уже называют Афганистан, на север, в Центральную Азию и Кавказ. Именно в это время имели место террористические акты в Узбекистане, памятные для России вылазки ваххабитов на Северном Кавказе.

В связи с укреплением талибов в Афганистане исламистская угроза нависла и над Пакистаном. Волна религиозного фанатизма захлестнула пакистанский Панджаб, прежде всего его южные и центральные округа и столицу провинции Лахор. На конгрегации прозелитско — просветительского движения Таблиги джамаат (Общество призыва) в местечке Муридке близ Лахора в тот период собирались раз в году по 2–3 млн человек. Агитаторы из этого движения проникали и в Среднюю Азию (несмотря на языковой барьер) и даже в некоторые районы России. В русскоязычной среде они были известны под именем «даватцы» от «дава», другого слова, означающего призыв[7].

[6] Официальные власти Афганистана, к тому же, не признают легитимной существующую границу в районе проживания горских пуштунских племён. Проведенная в 1893 г. по предложению тогдашних англо-индийских властей «линия Дюранда» не устраивала эмира Афганистана, но он был вынужден согласиться с ней под давлением и в расчете на субсидии англичан. Именно это обстоятельство, согласие под нажимом, позволило властям в Кабуле с первых лет после образования Пакистана оспаривать законность границы. См. напр.: Паничкин Ю. Н. «Линия Дюранда» и пуштунский вопрос в отношениях между Афганистаном и Пакистаном в кн.: Исламский фактор в истории и современности. М., Восточная литература, 2011, с. 179–187.

[7] Belokrenitsky V. Islamic Radicalism in Central Asia: The Influence of Pakistan and Afghanistan // Rumer B. (ed.) Central Asia at the End of the Transition. N. Y.: M. E. Sharpe, 2005, p. 179–180, 191.

Отметим, что, помимо афганского, усилению исламистского радикализма способствовал кашмирский фактор. В индийском штате Джамму и Кашмир, принадлежность которого Индии оспаривается Пакистаном, на рубеже 1980–90 годов вспыхнул антиправительственный мятеж. Он был активно поддержан официальными пакистанскими кругами (Исламабадом). Помимо государственных средств, на поддержку борьбы кашмирских сепаратистов были мобилизованы общественные фонды, образованные с помощью целого ряда исламистских организаций[8].

В самом конце 1999 г. пакистанским террористам удалось захватить индийский пассажирский самолет и посадить его в талибском городе Кандагар на юге Афганистана. Уступая угрозе расправиться над пассажирами, Нью-Дели согласился освободить четырех захваченных ранее в Кашмире лидеров боевиков. Их освобождение было воспринято исламистами как явный успех и усилило их позиции в Пакистане[9].

Проблема Кашмира сохраняла исключительную остроту на протяжении всего последнего десятилетия прошлого века. Очередному государственному перевороту в Пакистане в октябре 1999 г. предшествовала спровоцированная пакистанскими военными мини-война в Кашмире. Не исключено, что главной целью армейского руководства было при этом создание условий для свержения правительства Наваза Шарифа, чья партия уверенно победила на выборах 1997 г. и попыталась отстранить генералитет от рычагов управления страной. Придя к власти в результате государственного переворота, военные круги во главе с генералом Первезом Мушаррафом сделали ставку на умеренно происламские политические силы. Отвернувшись от талибов осенью 2001 г., Исламабад, словно в порядке компенсации, позволил находящимся под его влиянием радикально настроенным элементам совершить террористические акты в Джамму и Кашмире и осуществить нападение на здание индийского парламента в Нью-Дели[10]. Продолжавшийся из-за этого примерно полгода острый кризис в пакистано-индийских отношениях продемонстрировал опасность противостояния двух непризнанных мировым сообществом ядерных держав (ядерные испытания они провели в мае 1998 г.) и разрешился фактическим отказом Исламабада от политической поддержки кашмирских экстремистов.

Одновременно с этим наблюдался откат религиозного радикализма во всем центре Евразии. Что произошло после ликвидации исламистов (ваххабитов) в Чечне и Дагестане в 1999–2000 гг. и террористических атак 11 сентября 2001 года на США. Теракты дали повод для военной кампании в Афганистане, где под крылом талибов нашла убежище экстремистская арабская организация Аль-Каида во главе с Усамой бен Ладеном. Разгром отрядов движения

---

[8] Talbot I. Pakistan. A New History, p. 166–167.

[9] Rashid A. Descent into Chaos. The U. S. and the Disaster in Pakistan, Afghanistan, and Central Asia. L., Penguin Books, 2008, p. 112–114.

[10] Rashid A. Descent into Chaos, p. 115–116.

Талибан осенью 2001 — зимой 2002 г. силами американо-британской коалиции и афганских соперников талибов с севера страны привел к власти в Кабуле разнородную правящую группу, состоявшую по-преимуществу из муджахедов первого, доталибского призыва, как пуштунского, так и непуштунского происхождения[11].

Присутствие во властных структурах в Кабуле значительного числа пуштунов было во многом связано с давлением Исламабада, который, как выше отмечалось, в последний момент перед крахом талибского режима согласился разорвать отношения с ним и, воспользовавшись своим географическим положением, предоставил ценную логистическую помощь американцам. США в ответ закрыли глаза на переход границы с Пакистаном главарей талибов и тысяч рядовых членов организации[12]. Пакистанская территория превратилась в тыловую базу сил афганского радикального исламизма, где скрывались боевики из разных талибских и союзных с ними организаций, прежде всего так называемой сети Хаккани[13], а также Аль-Каиды, Исламского движения Узбекистана (ИДУ) и др.

Вновь набравшее силу после 2003 г. (начала иракской кампании США, отвлекшей их внимание от Афганистана) сопротивление талибов нашло отклик в Пакистане, особенно среди горных пуштунов. Он был на первых порах локализован в политическом агентстве Северный Вазиристан Территории племен федерального управления (официальное название зоны пуштунских племен). Первой заметной фигурой среди них был Нек Мухаммад из племени вазиров, убитый американской ракетой летом 2004 г. После его смерти боевиков возглавил Бейтулла Масуд (из одноименного племени), который в 2007 г. провозгласил создание Техрик-е талибан Пакистан (Движения пакистанских талибов, ДПТ)[14]. Именно талибов считают организаторами теракта, оборвавшего жизнь в декабре того года дочери З. А. Бхутто Беназир, дважды возглавлявшей (в 1988–1990 и 1993–1996 гг.), кабинеты министров Пакистана. ДПТ организовала также серию террористических атак на северо-западе страны, в Исламабаде и крупнейшем портовом городе Карачи[15].

Пик активности воинствующих исламистов пришелся на кризисное время для режима генерала Мушаррафа. После парламентских выборов в феврале

---

[11] См: Коргун В. Г. История Афганистана XX век. М., ИВ РАН, Заключение, с. 462–476. Современный Афганистан и сопредельные страны. Отв. ред М. Р. Арунова. М.: ИВ РАН, 2011.

[12] Белокреницкий В. Я., Сикоев Р. Р. Движение Талибан и перспективы Афганистана и Пакистана. М.: ИВ РАН, 2014, с. 158–160.

[13] Боевая организация под этим названием действовала под руководством «ветерана» исламистского подполья Джалалуддина Хаккани из пограничного афганского племени джадран. Реально возглавлял ее с середины 2000 годов его сын Сираджуддин. См.: там же, с. 164, 168.

[14] Там же, с. 174.

[15] По др. см: Замараева Н. А. Усиление исламского экстремизма в Пакистане в 2008–2010 гг. // Мусульманское пространство по периметру границ Кавказа и Центральной Азии. М.: ИВ РАН, 2012, с. 179–201.

2008 г. и его отставки в августе того года сложились условия для отпора наступлению исламистов, захвативших ряд округов в непосредственной близости от Пешавара (главного города Северо-Западной пограничной провинции, ныне провинции Хайбер-Пахтунхва) и Исламабада. В 2009 и 2010 гг. пакистанская армия провела крупные контртеррористические операции против пакистанских талибов и восстановила контроль над основными населенными пунктами севера горной пуштунской области. Гибель Бейтуллы Масуда в результате ракетного удара с беспилотника США в 2009 г. ослабила силы ДПТ, а раскол в стане боевиков произошел после аналогичной судьбы, постигшей в 2013 г. преемника Бейтуллы Хакимуллу Масуда. Постепенному спаду активности террористов способствовали также уничтожение в пакистанском городе Абботабад американскими спецназовцами У. бен Ладена в мае 2011 г. и усиление эффективности действий пакистанских армейских, полувоенных и специальных формирований[16].

В результате парламентских выборов в мае 2013 г. правящей стала партия Пакистанская мусульманская лига, возглавляемая Н. Шарифом. Этот опытный политический деятель в третий раз возглавил пакистанское правительство, но вынужден, как и в предшествующие периоды своего премьерства (в 1990–1993 и 1997–1999 гг.), делить власть с генералитетом. Между гражданской и военной ветвями власти обнаружились расхождения в вопросе о политике в отношении исламистов. Политическое руководство, как в центре, так и в пуштунской провинции Хайбер-Пахтунхва, стремилось договориться с талибами, видя в них, прежде всего, пуштунских националистов и рассчитывая использовать в своей игре. Армия относилась скептически к возможности диалога с ними, считая их непримиримыми противниками существующих государств.

В начале июня 2014 г. действующие под флагом талибов боевики, главным образом узбекского происхождения, совершили дерзкий налет на аэропорт Карачи, парализовав на время функционирование главных воздушных ворот страны. После этого руководство армии вынудило гражданские власти согласиться с началом крупномасштабной карательной операции против основных группировок пакистанских талибов, сети Хаккани, Аль-Каиды и Исламского движения Узбекистан, окопавшихся в труднодоступных горных районах Северного Вазиристана. Если верить армейской службе связей с общественностью, наступление военных, получившее кодовое название Зарб-е-азб (Меч пророка,

---

[16] В борьбе с террористами пакистанские спецслужбы понесли серьезные потери. официальные данные о них отсутствуют. По оценкам общественных пакистанских и международных организаций, общее число погибших военнослужащих за 2001–2013 гг. равняется примерно 15 тыс. человек. Среди жертв террористов числятся генерал-майор пакистанской армии, другие высшие и старшие офицеры как самой армии, так и пограничных войск, относимых обычно к полувоенным формированиям, а также руководители полиции и специальных служб. Общее же число пакистанцев, погибших от рук террористов, в ходе борьбы с ними, не исключая и их самих, достигает 50 тысяч. См.: Москаленко В., Топычканов П. Сила и слабость Пакистана. М., Карнеги, 2013, с. 45; Shah, Aqil. The Army and Democracy. Military Politics in Pakistan. Cambidge (Mass.), 2014, Fn. 45.

или Разящий удар) к осени 2014 г. привело к полному разгрому террористических укрытий и лагерей и гибели около 1 тыс. боевиков. Проверить достоверность победных реляций не представляется возможным из-за введенных армией ограничений на сбор информации о ее действиях. Скорее всего, боевики понесли серьезные потери, но основная их часть, видимо, ушла по горным тропам в соседние районы Афганистана. Используя свои базы там, они приготовились для нанесения ответного удара. 16 декабря 2014 г. террористы атаковали престижную школу для детей военнослужащих в Пешаваре. В результате погибло, по официальным данным, которые некоторые в Пакистане считают заниженными, 145 учащихся и их наставников. Трагедия в Пешаваре напомнила Бесланскую 2004 г., тем более что во главе боевиков, по некоторым сведениям, стоял выходец из Чечни и среди них, как будто, не было ни одного пакистанца[17].

Нападение на военную школу, которое, кстати, было достаточно быстро отражено армейскими спецчастями, послужило толчком для нового этапа борьбы с террором. Правительство одобрило Национальный план действий, предусматривающий широкий набор мер по искоренению терроризма. В соответствии с ним в список запрещенных попали 12 новых структур, в том числе такие казавшиеся «неприкосновенными», вследствие предполагаемых связей с пакистанской контрразведкой, как сеть Хаккани и Джамаат-уд-дава. Последнюю Индия считает группировкой, ответственной за теракты на ее территории[18] и требует привлечь к судебной ответственности его главу, радикального проповедника Хафиза Саида[19]. Пакистанский парламент в январе 2015 г. принял 21-ю поправку к конституции, в соответствии с которой учреждаются (временно, сроком на два года) военные суды для быстрого разбирательства дел, связанных с террором. Наконец, был отменен мораторий на смертную казнь, и в первые месяцы 2015 г. в тюрьмах и военных гарнизонах были повешены несколько десятков преступников.

Важным шагом по борьбе с хроническими нарушениями правопорядка была развернутая армией, точнее, подчиненными ей военизированными формированиями («синдскими рейнджерами»), многомесячная операция в Карачи. Этот город, крупнейший по населению (по консервативным оценкам, 16 млн человек) и ключевой по роли в национальной экономике, на протяжении длительного времени был одним из самых небезопасных мегаполисов мира. Ежедневно в нем совершались похищения людей ради выкупа, происходили перестрелки между мафиозными группами, гибли улемы из противоборствующих религиозных

[17] Peshawar school attack //The Express Tribune. Retrieved 16 December 2014; Beslan 2004: The other cowardly terror attack on kids // Times of India. Retrieved 17 December 2014; Beslan in Pakistan // Pravda.ru. 16 December 2014.

[18] Включая самый крупный из них — нападение высадившихся с лодки боевиков на главный морской порт Мумбаи (Бомбей) 26 ноября 2008 г..; жертвами атаки стали более 160 человек.

[19] О его деятельности и идеологии его организации см: Iqtedar H. Secularizing Islamists. Jamaat-e-Islami and Jamaat-ud-Dawa in Urban Pakistan. The University of Chocago, 2011, p. 109, 122–123 et al.

течений, общественные деятели и политики. Борьба в городе велась как по политическим, так и по экономическим мотивам. Городская недвижимость быстро возрастала в цене и служила предметом прибыльных незаконных операций. С 2010–11 гг. пакистанские талибы стали активно переносить в Карачи часть своей подпольной сети. Борьба талибов с давно укоренившимися там бандитскими группами превратило некоторые его районы в «городские джунгли»[20].

Произведенные рейнджерами и полицией в 2015 г. «зачистки», по свидетельствам печати, заметно оздоровили обстановку в городе. Хотя господствующие в нем политические силы, в частности, партия Муттахида кауми мувмент (Объединенное национальное движение), опирающаяся на поддержку людей, переселившихся из Индии после 1947 г., и их потомков, нередко выражали протесты против грубых и неадекватных действий правоохранителей, основная масса жителей, а главное, влиятельный «средний класс» и богатое бизнес-сообщество, с пониманием встретили акции, одобренные как центральным правительством, так властями провинции Синд, главным городом которой является Карачи.

Таким образом, 2015 год может стать переломным в истории борьбы пакистанского государства с проявлениями радикализма и терроризма. Если в начале года в стране еще был совершен ряд громких терактов, направленных против шиитов в Синде, шиитов-хазарейцев в Белуджистане и христиан в Панджабе, то с лета сообщений о них не поступало. Впрочем, ситуация может измениться в дальнейшем и в худшую сторону. Неясно, является ли временный спад в активности экстремистски настроенных исламистов только эпизодом, следствием стечения обстоятельств, или он вызван базовыми причинами.

Заключение

Подводя итоги, следует заметить, что на протяжении всей, почти уже 70-летней истории Пакистана наблюдается хоть и неровное, но неуклонное укрепление позиций религии в общественной и политической жизни. Одновременно с этим возрастает влияние исламизма как идеологии, используемой религиозными партиями и организациями. Под прямым воздействием политики исламизации, проводившейся военным режимом М. Зия-уль-Хака в конце 1970-х и в 80 годы, произошло заметное усиление исламистского радикализма. Кампании по исламизации проводились центральными и местными властями и позднее. В подоснове экстремизма лежат такие социальные факторы, как трения между суннитской и шиитской общинами страны и между мусульманами и немусульманами. Общественные и политические противоречия на этой почве усугублялись воздействием региональных явлений — войны исламистов (муджахедов) с афганским правительством и антиправительственными выступлениями в индийском штате Джамму и Кашмир, имевшими исламскую окраску. Серьезно

[20] Zaman F., Ali N. S. Taliban in Karachi // Dawn, Mar 31, 2013. URL: www.dawn.com 02.10.2015

содействовала подъему радикального исламизма и пакистанская политика в отношении Афганистана и Индии.

Обобщая приведенный в статье материал, можно наметить несколько этапов в эволюции исламистского радикализма в Пакистане. Первый из них был периодом постепенного его нарастания. Он начинается в 1980 г. с обострения суннито-шиитских отношений из-за осуществляемой властями кампании по исламизации и заканчивается (условно, разумеется) в 1998 г., принятием властями жестких мер по обузданию суннито-шиитских «разборок» в Панджабе. На протяжении этих без малого 20 лет усиливается радикализация исламизма из-за событий в Афганистане (главным образом в 1980 годы) и Кашмире (в 1990-е). На втором этапе (1999–2004 гг.) наблюдается спад экстремистской и террористической активности, а на третьем (2005–2009 гг.) — новый подъем, отмеченный наступлением афганских талибов на позиции правительственных и иностранных (американо-натовских) войск в Афганистане. В унисон с возрождением афганского движения Талибан происходит укрепление плацдарма пакистанских талибов на северо-западе страны, создание ими угрозы талибанизации Пакистана. Четвертый этап начинается с мая 2009 г. и продолжается до 2015 г. Его отличает планомерная, временами ожесточенная борьба вооруженных сил Пакистана с исламистским радикализмом, и в результате — постепенное, хотя и неравномерное затухание этого движения, вытеснение пакистанских радикалов за пределы страны, в Афганистан. Как видно из предложенной периодизации, эволюция радикализма носит ярко выраженный циклический характер. Очевидно, кроме того, что более или менее окончательное решение проблемы экстремизма и терроризма в Пакистане возможно в будущем лишь в случае победы над исламистами во всем регионе, от Афганистана до Ирака и Сирии.

Бектимирова Н. Н.

Буддийский ренессанс в Камбодже: тенденции и перспективы*

Аннотация. В статье рассматривается развитие религиозной сферы в Камбодже, которое автор обозначает как своеобразный буддийский ренессанс, начавшийся в стране на рубеже веков и продолжающийся по сей день. Показаны позитивные стороны этого явления — численный рост монастырей и монахов, укрепление финансовой базы монастырского хозяйства, увеличение молодежного сегмента сангхи, развитие религиозного образования, расширение социальной деятельности духовенства. Одновременно анализируются негативные последствия буддийского ренессанса — коммерциализация буддийской сангхи, ослабление дисциплины в ее рядах, политизация духовенства, рост протестных настроений среди городских монахов.
Ключевые слова: буддизм сангха, Камбоджа, монастырь, политическая активность, коммециализация сангхи, Народная партия Камбоджи, выборы.

Из века в век буддийские ценности в Камбодже пронизывали все сферы жизни общества — политику, идеологию, экономику и социальную структуру. Соответственно, любые сколь-либо значительные перемены в общественно-политической и экономической жизни неизбежно отражались и на самих религиозных ценностях, носителем которых является буддийская сангха.

Политическая стабилизация и устойчивый экономический рост, начавшиеся в Камбодже на рубеже веков, благоприятно повлияли на религиозную сферу, вызвав к жизни своеобразный буддийский ренессанс, который продолжается в течение вот уже двух десятилетий.

Буддизм в Камбодже имеет статус государственной религии, а триада «нация-трон-религия» является главной идеологической установкой страны, закрепленной в конституции. Буддизм всегда был духовной опорой кхмерской монархии. Неслучайно в заявлении о принципах политики королевского правительства Камбоджи, в частности, отмечается: «Кхмерский буддизм служит во благо укрепления основ королевской власти»[1].

О возрождении буддизма в стране наглядно свидетельствуют статистические данные — с 1990 г. по 2014 г. численность монашества в Камбодже увеличилась в 7 раз — с 8 до 57,3 тыс. человек, а количество монастырей выросло в более

* Бектимирова Надежда Николаевна, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии Института стран Азии и Африки МГУ им. М. В. Ломоносова.

[1] Заявление о принципах политики Королевского правительства Камбоджи. Пном Пень, 1993. С. 1. (на кхмерс.яз).

чем 1,5 раза — с 2,8 до 4,6 тыс.[2] В этот период в стране каждый год возводилось от 70 до 80 монастырей. Исходя из средней стоимости строительства монастыря — около 155 тыс. долл. — затраты на религиозное строительство ежегодно достигали 12,5 млн долл. Более 90% этой суммы представляли собой пожертвования населения, в первую очередь, политической и бизнес-элиты страны[3]

Основную массу монахов — примерно, 80 процентов — составляют молодые люди в возрасте до 30 лет, за редким исключением выходцы из бедных крестьянских семей. Буддийская община дает им определенную гарантию существования в чисто материальном плане, а также обеспечивает прочную социальную защищенность. Большинство из них рассматривает принятие сана как единственную возможность получить бесплатное образование и повысить свой социальный статус. Срок их пребывания в монастыре колеблется от 7 до 15 лет, в зависимости от того, насколько качественное образование они хотят получить. В 2014 г. в стране функционировало 1370 буддийских учебных заведений разного уровня, в которых обучалось более 30 тыс. монахов[4].

Как правило, по окончании учебы большая часть монахов покидает сангху и уходит в мир. В результате, сангха становится своеобразным каналом миграции выходцев из бедных крестьянских семей в город, где они и оседают, покинув монастырь. Как показывает практика, большинству экс-монахов «монастырское прошлое» дает дополнительные шансы для достижения успеха в миру.

В последние годы в стране заметно усилилось внимание к всевозможным буддийским праздникам и более тщательному соблюдению церемониальной стороны праздничных торжеств. Наиболее важные из них возведены в ранг государственных и объявлены выходными днями. Как для политической элиты, так и для рядовых граждан праздники являются самой распространенной публичной демонстрацией приверженности буддизму, которая предполагает обязательное посещение монастыря и подношения буддийской сангхе. По неофициальным данным Министерства по делам культов и религии, подношения сангхе только во время празднования Бона Катхена[5] превышают 6 млн долл.[6]

В последнее десятилетие сангха значительно расширила сферу своей деятельности. Монахам открыт доступ к широкой аудитории — им предоставлена

[2] URL: www.akp.gov.kh, 18.12.2014.

[3] Рядовой кхмер в провинции жертвует на строительство монастыря, как правило, около 10 долл., а в столице — около 50 долл., представители же правящей элиты дарят десятки тысяч долларов.

[4] Данные Министерство по делам культов и религий // www.mocar.gov.kh Обращение 07.12.2014.

[5] Бон Катхен — крупнейший буддийский праздник, во время которого традиционно собирают средства на нужды сангхи.

[6] The Phnom Penh Post. 16–29.10.1998.

возможность выступать по радио, телевидению, в учебных заведениях. Сангха уделяет большое внимание укреплению своих позиций в области образования. Предпринимаются попытки возродить роль монастырских школ для детей из бедных крестьянских семей с тем, чтобы постепенно превратить монастырь в культурный центр, объединяющий в своих стенах школу, библиотеку и читальный зал.

Часть наиболее продвинутых монахов предлагает новые формы социальной активности. Ярким примером такого новаторского подхода служит деятельность неправительственной организации (НПО) «Буддизм во имя развития», которая имеет филиалы в 8 провинциях страны и объединяет монахов и мирян (как правило, бывших монахов)[7]. Основные направления ее работы включают участие в экологических акциях против хищнической вырубки лесов, внедрение альтернативных программ экономического развития через приобщение крестьян к интенсивным формам ведения хозяйства, содействие правозащитным НПО в популяризации концепции либеральной демократии, которую монахи вписывают в традиционный буддийский контекст, что, по мнению членов НПО, делает ее более доступной для кхмерских крестьян. Монахи также участвуют в программах помощи сиротам, одиноким матерям, больным СПИДом, инвалидам и т. д. Серьезную финансовую поддержку со стороны рядовых граждан получил проект «Ассоциации во имя жизни и надежды», организованный монахами старейшего монастыря Вуат Домнак провинции Сием Реап, в рамках которого духовенство оказывает всестороннюю помощь — материальную, психологическую, консалтинговую — малоимущим семьям[8].

Подобная деятельность буддийского духовенства способствует сохранению за сельскими монастырями роли важных центров, в которых по-прежнему концентрируется вся социальная практика деревенской общины, а монахи, удерживая статус «неформальных» традиционных лидеров, оказывают существенное влияние на формирование деревенского общественного мнения. Прочность позиций буддийской сангхи в камбоджийском обществе подтверждают и социологические замеры. Так, более 63% респондентов отмечают очень высокую степень интегрированности монашеской общины в жизнь кхмерского социума[9].

Однако наряду с позитивными тенденциями буддийский ренессанс породил и определенные негативные явления. Так, стремительный рост численности монастырей в Камбодже обострил проблему дефицита подготовленных монашеских кадров, особенно руководящего состава. В результате, многие храмы

---

[7] Buddhists run inspirational projects in Cambodia // www.buddhistchannel. 01.11.2006; Scharff M. With Bold Determination and Strong Convictions, a Monk Develops Cambodia. URL: www.buddhistchannel 19.02.2010.

[8] URL: www.buddhistchannel 13.01.2012.

[9] Democracy in Cambodia — 2014. A Survey of the Cambodian Electorate. The Asia Foundation. P. 36. URL: www.asiafoundation.ogr.

возглавляются слабо разбирающимися в буддийском учении, плохо знакомыми со своими обязанностями и малоавторитетными у мирян настоятелями[10], а некоторые монастыри и вовсе остались без них. А ведь от личности настоятеля, на которого возлагаются, помимо религиозных, еще и ряд административных функций, во многом зависит организационная сила буддийской общины, объем и эффективность ее социальных контактов, а также престиж монастыря в целом.

По мнению сотрудников Министерства по делам культов и религий, «в стране строится слишком много монастырей, и лучше, чтобы затрачиваемые на это денежные средства направлялись на другие насущные нужды буддийской сангхи»[11]. К их числу следует отнести, в первую очередь, улучшение религиозного образования, качество которого остается пока довольно низким в силу, прежде всего, острой нехватки преподавателей по профилирующим религиозным дисциплинам.

Значительные денежные подношения, которые делаются сангхе, также имеют неоднозначные последствия. Они ведут к ее коммерциализации и резкому имущественному расслоению среди монастырей. Финансовая состоятельность того или иного монастыря в решающей степени зависит от личных предпочтений представителей политической элиты, которые выделяют основную часть денежных средств на содержание монастырского хозяйства.

Коммерциализация буддизма крайне негативно сказывается на моральном облике части духовенства. Миряне все чаще нелицеприятно отзываются о поведении членов сангхи, утверждая, что «часть монахов используют буддизм для личного обогащения, что они видят в пагоде не храм, а место, где «делают деньги»[12]. Камбоджийский политолог Чеа Ваннат, основываясь на результатах социологических опросов, указывает на повышение конфликтности в отношениях между мирянами и монахами, так как, по ее словам, в условиях существенного роста денежных подношений монастырям «монахи больше думают о собственном благополучии, а не об учении Будды»[13].

В последние годы вопрос монашеской дисциплины выдвинулся в число центральных в повестке Всекамбоджийских буддийских конгрессов, так как монахи не соблюдают должным образом морально-этические предписания буддизма и перестали быть в глазах населения «образчиками буддийской нравственности»[14]. Если раньше о кхмерских монахах писали, что они «тихие,

---

[10] См.: См.: Pong Pheakdey Boramy. The Practice of Cambodian Buddhism before the 1970 and Today. A Comparative Case Study of Tep Pranam Pagoda. Phnom Penh., 2004.

[11] Ledgerwood J. Buddhist Practice in Rural Kandal Province, 1960 and 2003 // People of Virtue. Ed. Kent A. And Chandler D. Copenhagen. 2008. P. 159.

[12] Kent A. Purchasing power and pagodas: The Sima monastic boundary and consumer politics in Cambodia // Journal of Southeast Asian Studies. No. 38, 2007. P. 350.

[13] The Phnom Penh Post. 19.12.2008

[14] Ibid., 30.12.2009.

трезвые, скромные и робкие»[15], то в последние годы все чаще достоянием гласности становятся шокирующие случаи нарушения общественного порядка молодыми членами сангхи. Так, в 2009–2014 г. ежегодно более десятка монахов лишались сана за различные правонарушения, в том числе пьянство, драки, разбой.

В 2012 г. Министерство по делам культов и религий приступило к осуществлению серии реформ, результатом которых должно, в первую очередь, стать укрепление дисциплины внутри сангхи, что, по мнению министра, является важнейшим условием сохранения авторитета буддийской общины среди населения страны[16].

Однако, в частных беседах сотрудники министерства выражают сомнение в успехе намеченных реформ. Многие правонарушения в сангхе рассматриваются ими как «неизбежное зло», порожденное объективным процессом глобализации. «Прежде, — говорит сотрудник Буддийского Института доктор Миех Пон, — мы вообще не слышали о пьянстве в сангхе, а теперь это — распространенное явление. Правда, в Камбодже никогда раньше не было столько ресторанов, баров, магазинов, торгующих спиртными напитками[17]. Это — одно из проявлений глобализации и влияния западного образа жизни. А молодежь особенно подвержена внешнему воздействию и весьма податлива на соблазны мирской жизни»[18].

Действительно, камбоджийское общество стремительно меняется и сложность для сангхи заключается в том, что, трансформируясь в соответствии с этими переменами, она должна сохранить свой традиционный сакральный статус. В соответствии с ним жизнь монаха — это наглядный пример мироотказа, целенаправленная реализация формулы праведности. Однако следовать данной формуле в современных условиях крайне сложно, особенно обитателям городских монастырей. Крупные столичные монастыри располагаются в центре Пном-Пеня, в самой гуще новой жизни. Здесь не существует «символической дистанции», традиционно отделяющей монастырь от деревни в сельской местности. Монахи ходят по улицам, ездят на городском транспорте, учатся вместе с мирянами в высших учебных заведениях, общаются с туристами, т. е. активно вовлекаются в современную, полную соблазнов, жизнь социума. По мнению российского буддолога А. Агаджаняна, явный крен в сторону обмирщения сангхи наблюдается во всех странах тхеравадского буддизма[19].

Неоднозначное воздействие на сангху оказывает рост ее политизации. В условиях буддийского ренессанса религиозный фактор стал играть ощутимую

[15] Moura J. Le Rouyame du Cambodge. P., 1883. P. 200.

[16] URL: www.buddhistchannel 04.01.2012; Пном Пень Пост. 05.01.2011. (на кхмер. яз.).

[17] В 60–70 годы в стране запрещалось продавать алкогольные напитки на 8 и 15 день убывающей и прибывающей луны, которые считаются священными днями и требуют особо строгого соблюдения буддийских предписаний.

[18] Интервью автора 23.11.2010.

[19] Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX веке. М., 1993. С. 74–76.

роль в политической жизни Камбоджи. Все более очевидным становится намерение правящих кругов страны превратить буддийскую общину в свою опору. Вовлечение монашества в официальную политику дает руководству страны дополнительные средства контроля над сангхой и открывает широкие возможности для манипулирования «ресурсами религиозной харизмы», которые в Камбодже не менее важны, чем людские или материальные.

Нарочитая демонстрация поддержки сангхи и приверженности буддизму — важнейший элемент политического имиджа правящей Народной партии Камбоджи (НПК). Лидер страны — премьер-министр Хун Сен активно использует патронаж сангхи, как скрытый механизм традиционной легитимации своей власти. Наиболее эффективным средством утверждения НПК в качестве «буддийской партии», а премьер-министра как реального патрона сангхи служат денежные подношения монашеской общине, которые по суммам, интенсивности дарений, а главное по масштабу сопровождающей их рекламы, намного перекрывают подобные акции, предпринимаемые королем, традиционным покровителем сангхи.

Религиозная благотворительность приобрела в Камбодже в высшей степени публичный характер. Имена дарителей обязательно указываются на массивных каменных оградах монастырей и, таким образом, становятся известными каждому прохожему. Личная монограмма премьер-министра Хун Сена, который вместе со своей семьей является безусловным лидером в «спонсировании» религиозного строительства, красуется на всех крупнейших монастырях столицы.

Крупные финансовые пожертвования позволили НПК создать обширную клиентальную сеть среди настоятелей монастырей как в столице, так и в провинциях. Щедрый денежный патронаж со стороны правящих кругов объективно ведет к политической ангажированности руководства буддийской сангхи, которое фактически не соблюдает принцип невмешательства в политику, открыто отдавая предпочтение НПК. Во всех публичных выступлениях иерархи сангхи особо отмечают «мудрое руководство премьер-министра Хун Сена, благодаря которому в стране наблюдается небывалый расцвет буддизма»[20]. Они называют Хун Сена «образцовым буддистом» и «монух миен бон» — человеком, обладающим большим объемом религиозных заслуг, что закрепляет за ним репутацию лидера с экстраординарной жизненной энергией. Как утверждает наиболее авторитетное религиозное издание «Кампуть Сорейя», «Хун Сен руководит страной, строго придерживаясь дхармы и опираясь на морально-этические нормы буддизма. Огромные успехи, достигнутые Камбоджей в последнее десятилетие, стали возможны во многом благодаря глубокой приверженности премьер-министра буддизму»[21].

Пики религиозной активности НПК всегда приходятся на предвыборный период. Важнейшей (и, до недавнего времени, беспроигрышной) состав-

20 *Кампучия Тхмей*. 14.11.2010.

21 *Кампуть Сорейя*. Пном Пень, № 1. 2006. С. 96 (на кхмерском языке).

ляющей стратегии НПК по привлечению сельского электората оставалась опора на традиционных лидеров — настоятелей монастырей. Во многих районах именно пагода становилась ареной предвыборной деятельности. Накануне всеобщих выборов 2013 г., например, высшие чины правящей партии продемонстрировали рекордно плотный график посещений пагод, которые сопровождались интенсивной раздачей подарков и крупными денежными подношения. Как и прежде, пальма первенства в этом «марафоне» принадлежала премьер-министру. Кхмерская пресса писала по этому поводу: «У нас в стране 57 тыс. монахов, и создается впечатление, что в ходе предвыборной кампании Хун Сен хочет «обаять» каждого из них».

Хун Сен не упускает повода, чтобы выступить в ипостаси истинного буддиста. Его предвыборные речи пестрели утверждениями, что «он и буддийское учение неотделимы друг от друга», что «когда ему удается послушать буддийские молитвы перед едой, то еда становится намного вкуснее», что в следующей жизни он непременно хочет вновь стать «храмовым мальчиком»[22]. Массированная религиозная благотворительность Хун Сена и других партийных боссов преподносилась населению не столько как накопление ими «религиозных заслуг», сколько как важнейшая часть социальной программы НПК. Строительство новых пагод, по утверждению Хун Сена, — это основополагающий принцип политики НРП, направленный на поддержку пожилых людей, чтобы дать им возможность провести старость в монастыре, а также на помощь детям из малоимущих семей, которые могут в храме получить бесплатное образование[23].

Забота о сангхе напрямую увязывалась властью с итогами всеобщих выборов. Главный лозунг, с которым НПК обращалась к духовенству, звучал следующим образом: «только правящая партия может обеспечить сангхе такой высокий уровень благосостояния, как в настоящее время». «Религиозный марафон» принес НПК свои позитивные результаты, прежде всего в сельской местности, где сохраняется высокий уровень религиозности населения. Однако он вызвал противоположный эффект в крупных городах, особенно в Пном-Пене, причем как среди духовенства, так и мирян. Столичные монахи, представленные в основном молодежью в возрасте от 18 до 30 лет, не скрывали своего негативного отношения к политическому давлению на них со стороны настоятелей монастырей. А щедрые денежные дары молодое духовенство рассматривало не как проявление высокой религиозности правящей верхушки, а как выражение ее политического цинизма и стремления превратить сангху в инструмент власти[24]. Поэтому та часть молодых столичных монахов, которые решили

---

[22] *Hun Sen*. Selected Extempore Recommendations during the Closing Session of the 21 Buddhist Monk/Officials Congress // www.cnv.org.kh 27.02.2013

[23] *Hun Sen*. Extempore Comments during Inauguartion of Buildings in the Preah Sihamoni Raja Buddhist University in the compound of the Svaypope Monastery // www.cnv.org.kh 14.02.2013.

[24] Подробнее см.: Бектимирова Н. Н. Взаимодействие буддийской сангхи и власти в XXI в. // *Восток — Oriens*. № 3, 2012.

принять участие в выборах, голосовали за оппозицию, обосновывая свою позицию тем, что «власть не в силах и не в праве контролировать умонастроения монахов»[25].

Для основной же массы городского населения, чья религиозность фактически сводится к соблюдению обрядовости, всевозможные буддийские лозунги отнюдь не являлись приоритетными и не принесли НПК дополнительных голосов.

Именно участие монашества в выборах, разрешенное конституцией 1993 г., но не поощряемое буддийскими предписаниями, в соответствии с которыми духовенству следует быть вне политики, относится к числу наиболее дискуссионных политических вопросов, как среди монахов, так и в обществе в целом.

Доктор философии по буддизму, монах Хок Саванн, указывая на опасность подобной политики, отмечает: «Власти, привлекая духовенство к участию в выборах, преследуют свои, сиюминутные политические цели — получить больше голосов электората. При этом они не отдают отчета в том, какой ущерб наносят чистоте самой буддийской религии. Буддийский путь — это срединный путь, неприсоединения к сторонам. Это — вне- или надпартийность»[26]. Хок Саванн видит тесную связь между политизацией сангхи и снижением дисциплины в ее рядах. «Залог единства, процветания и высокого авторитета сангхи, — утверждает он, — в строжайшем соблюдении всеми ее членами правил Винаи. Своим участием в выборах, к которому их подталкивают политики, монахи нарушает Винаю. А если монах нарушил одно положение дисциплинарного устава, то, значит, внутренне готов нарушить и другие его положения. Это мы и наблюдаем сейчас в кхмерской сангхе»[27].

По мнению Хок Саванна, дальнейшее втягивание духовенства в официальную политику, в частности, через избирательный процесс, чревато расколом в сангхе[28]. Полевые исследования автора, проведенные в ноябре 2010 г. в столичных монастырях в Камбодже, показали, что скрытый раскол уже существует. Если представители официального руководства сангхи находятся в тесном союзе с правящей партией, то рядовые монахи, по крайней мере, в столице, отнюдь не разделяют политические симпатии этих иерархов. В своем подавляющем большинстве рядовые монахи — это молодежь в возрасте от 18 до 30 лет, выходцы из провинции из бедных крестьянских семей, для которых вступление в сангху — единственная возможность получить образование. Однако, по их словам, «коррупция власти и всеохватывающая система патронажных отношений» оставляет им мало шансов, чтобы реализовать себя в будущем. Многие из них настроены достаточно критически в отношении

---

[25] The Cambodia Daily. 18.12.2014.

[26] Хок Саванн. Роль монахов в кхмерском обществе. Пном Пень. 2008. (на кхмерском языке). С. 22.

[27] Там же.

[28] Там же, С. 23.

правящей партии и симпатизируют оппозиции, в первую очередь, Партии национального спасения Камбоджи (ПНСК) во главе Сам Ронгси, которая в своей программе делает особый упор на повышении уровня жизни рядовых граждан, приоритетное развитие социальной сферы и решительную борьбу с коррупцией. Молодое духовенство внимательно следит за деятельностью оппозиции, знакомо с их сайтами. Многие столичные монахи принимали участие в акциях протеста, организованных ПНСК после выборов 2013 г., не желая признавать, по их мнению, фальсифицированные результаты. Причем сама форма монашеского протеста облекалась в буддийскую символику. Так, сотни монахов, держа в руках чаши для подаяний, повернутые вверх дном, устраивали сидячие демонстрации перед зданием Национального собрании и правительства. Это означало, что они отказываются принимать подношения от представителей властей, лишая их возможности зарабатывать религиозные заслуги[29].

Ярким примером политизированности части кхмерского монашества является «Независимое сообщество монахов за социальную справедливость» (НСМСС), созданное в 2013 г. монахом Бут Бунтенем[30], который в социальных сетях резко критиковал политику правительства. После июльских выборов 2013 г. он поддержал протестные акции оппозиции и привлек к участию в них некоторое количество молодых монахов. В последнее время Бун Бунтень претендует на роль «духовного лидера камбоджийского народа в борьбе против репрессивного режима», нередко сравнивая себя с известным монахом Хаем Тиеу — символом сопротивления французским колониальным властям в Камбодже в 1942 г.

Члены НСМСС ежедневно выкладывают на своей странице в Facebook, которая имеет более 10 тыс. обращений, комментированный обзор политических событий. С февраля 2014 г. Бут Бунтень ведет по пятницам на радиостанции Mohanokor FM часовую передачу «Голос независимых монахов», в которой знакомит слушателей с новостями религиозной жизни, а также поднимает острые вопросы политического и социально-экономического развития современной Камбоджи, как правило, критически оценивая деятельность руководителей страны и правящей НПК[31].

Руководство буддийской сангхи неоднократно призывало Бут Бунтеня прекратить общественную деятельность, которая, по словам Верховного патриарха секты Маханикай Нон Нгета, «находится за пределами буддизма, нарушает

---

[29] *The Cambodia Daily*. 19.12.2014.

[30] Independent Monk Network for Social Justice. Бут Бунтень родился в бедной крестьянской семье в Сием Реапе в 1979 г. В 20 лет ушел в монастырь, получил стипендию для учебы в Бомбейском Университете в Индии на факультете социологии. Защитив магистерскую диссертацию, вернулся в Камбоджу и стал преподавать культурную антропологию и буддизм в Университете Панасастра в Пном Пене. Летом 2013 г. администрация Университета не продлила с ним контракт.

[31] *The Cambodia Daily*. 01.02.2014.

правила монашеского поведения и ведет к социальной дестабилизации»[32]. В ответ на критику в адрес своей организации Бут Бунтень вновь и вновь повторяет, что «обязанность монахов — служить своему народу, особенно когда любое инакомыслие жестоко подавляется»[33].

Появление НСМСС — свидетельство того, что в буддийской сангхе оформилось и все громче заявляет о себе течение, сторонники которого настаивают на своем праве, как граждан, участвовать в политической жизни страны, чтобы защищать интересы рядовых кхмеров. Хотя многие авторитетные служители культа продолжают утверждать, что политическая деятельность наносит ущерб чистоте буддизма[34], значительная часть столичных монахов позитивно относится к деятельности Бут Бунтеня и его организации. Исчерпав внутренние возможности воздействия на монахов с целью их деполитизации, руководство сангхи обратилось в правительство и парламент с просьбой законодательно оформить запрет на участие в выборах для членов сангхи[35].

Таким образом, в современном кхмерском обществе дают о себе знать разновекторные тенденции по отношению к сангхе. С одной стороны, наблюдается очевидное стремление Народной партии Камбоджи, используя методы финансового стимулирования буддийского ренессанса, поддерживать контроль над сангхой, в первую очередь, для закрепления в качестве основы отношений между властью и гражданами традиционных компонентов буддийской политической культуры, таких как — патронажно-клиентельные отношения, патерналистский характер верховной власти, приверженность концепции кармы. При этом НПК движет желание прежде всего сохранить поддержку той, достаточно значительной части сельского электората, которая продолжает испытывать сильную приверженность религиозным ценностям.

С другой стороны, в последнее десятилетие явно набирают силу секуляристские настроения среди определенных групп населения, для которых буддизм является не столько религиозным, сколько культурным идентификационным маркером. Усилению этих секуляристских тенденций способствует существенное преобладание в структуре населения молодых возрастных групп[36], повышение образовательного уровня молодежи, ускоренный процесс урбанизации, рост социальной мобильности населения, гражданской зрелости и политической активности городских слоев населения и т. д. Все это обусловило формирование новых ценностных установок в молодежном сегменте

[32] Ibid., 04.02.2014.

[33] Ibid., 01.02.2014.

[34] См.: Хок Саванн. Роль монахов в кхмерском обществе. Пном Пень. 2008 (на кхмер. яз.).

[35] *The Phnom Penh Post*. 18.12.2014.

[36] В 2014 г. 65,3% населения составляла молодежь в возрасте до 30 лет. См.: The World Factbook: Cambodia’s Age Structure. Central Intelligence Agency (CIA) // www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/cb.html [Обращение 5 января 2014 г.]

кхмерского общества, для которого традиционализм власти, в том числе опора на сангху, приобретает уже негативные коннотации как показатель ее архаичности и неэффективности.

Однако, несмотря на некоторые кризисные явления, характерные для сангхи в современной Камбодже, в целом буддизм продолжает сохранять серьезное влияние в стране, выступая в качестве стабилизирующей основы духовного мира кхмеров, существенного фактора защиты их национальной идентичности и культуры, а также важнейшего социо-интегрирующего института камбоджийского общества, как на микро-, так и на макроуровне.

*Симония А. А.**

Буддисты Мьянмы становятся влиятельной политической силой

Аннотация. В статье рассматриваются изменения, произошедшие в политической жизни Мьянмы, особенно после передачи власти от военных гражданской администрации. Проходя через период трансформации, во внутриполитической жизни страны наблюдается подъем религиозно окрашенного национализма и усиление роли буддизма в законотворческой деятельности гражданского правительства. Внутренней политике по отношению к мусульманским меньшинствам приходится сталкиваться с ростом религиозного насилия и с усилением межобщинных столкновений. Все это создает новую социальную напряженность, которая еще больше усиливается под влиянием резкого роста проявлений воинствующего ислама во внешнем мире: на Ближнем Востоке и в Центральной Азии.
Ключевые слова: буддизм тхеравады, мусульманские диаспоры, антиисламские настроения, национализм, религиозная политика, межконфессиональные отношения, политика, Мьянма.

Одной из серьезнейших проблем любой молодой демократии становится институционализация и актуализация экстремистских идеологий. Наиболее подверженными этому явлению становятся страны, находящиеся на переходном этапе развития, когда начинают формироваться сильные группы влияния на общество. Эти группы получили возможность манипулировать национальными и религиозными чувствами населения, делая ставку на традиционные ценности и предупреждая об опасности возможных изменений не только политических, но и демографических. Агитация и действия, которые в других условиях воспринимались бы как экстремистские, как правило, вызывают широкую поддержку среди населения.

Не стала исключением и Мьянма, где пять лет назад, в 2011 г., военная хунта добровольно передала власть номинально гражданской администрации, после чего начались демократические реформы. Полученная впервые за полвека свобода слова и собраний дала возможность радикалам распространять свои взгляды среди широких слоев населения.

Объяснять вспышки межрелигиозной или межнациональной розни издержками демократии некорректно. Но появление радикальных националистических групп — это продукт демократизации.

Исторический опыт и события недавних лет, свидетельствуют о том, что авторитарная власть удерживает в латентном состоянии существующие

* Симония Аида Алексеевна, кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник Центра изучения Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании ИВ РАН.

в стране различные этнические и религиозные группы населения. Но когда существующая авторитарная власть либо устраняется в короткие сроки, либо ослабляет контроль над населением по внутренним политическим причинам, как это произошло в Мьянме, примордиальные противоречия между этими группами выходят на поверхность и обостряются вплоть до открытых острых конфликтов. Ослабление власти военных на местах, снижение контроля и отмена запретов привели к росту религиозной напряженности в Мьянме в последние годы. Это дало повод некоторым исследователям даже говорить о буддистском фундаментализме, особенно после принятия в 2015 г. пакета из четырех законов под общим названием «О защите нации и религии». Инициатором стала влиятельная националистическая буддистская организация МаБаТа — аббревиатура бирманского названия Комитета защиты нации и религии (Amyo Batha Thathana Kakwe Saungshaukyay Apwe), которая главным образом воспринимается как антиисламское националистическое движение.

Мьянма — буддистская страна, основная масса ее населения исповедует буддизм тхеравады, относящийся к южной ветви — хинаяне. Буддизм тхеравады исповедует около 90% многонационального населения страны. Это прежде всего подавляющее большинство (до 95%) бирманцев, шанов, монов и ракхайн (араканцев), а также большая часть (до 60%) каренов, кая, качинов. По данным переписи 1983 г., следующие по количественному составу конфессиональные группы — это христиане (протестанты и католики) — 4,9%, мусульмане — 3,9%, индуисты — 0,5%, на долю прочих (анимисты, конфуцианцы, даосисты, сикхи) приходилось 1,3%. В последующие годы численность мусульманской общины в Мьянме оценивалась в более чем 5%.

Последняя перепись населения была проведена в апреле 2014 г., согласно которой население Мьянмы составляет 51,4 млн человек, однако в ноябре 2015 г. данные по этническому и религиозному составу еще не были опубликованы[1]. По некоторым данным, мусульмане составляют уже от 8% до 12% населения страны. Во всяком случае очевидны тенденции роста численности жителей страны, исповедующих ислам.

Географически Мьянма находится на стыке буддистского и исламского миров. На западе она граничит с Бангладеш, занимающей 4-е место по численности мусульман (около 133 млн чел., или около 90% населения), а также с Индией, где проживают 151 млн мусульман, или 13% населения. На юге через морскую границу соседями Мьянмы являются Индонезия — самая крупная страна по численности мусульманского населения (210 млн, или 88% населения) и Малайзия, где мусульмане составляют более 60% населения. На востоке соседи Мьянмы — Таиланд и Лаос, население которых, как и в Мьянме, исповедует буддизм южной ветви. В течение многих веков буддизм тхеравады является основной религией в континентальной части Индокитая — Бирме, Таиланде, Камбодже и Лаосе,

[1] См.: Симония А. А. Подготовка к предстоящим выборам в Мьянме: историческая перепись населения в: Юго-Восточная Азия: актуальные проблемы развития. Вып. XXII–XXIII. М.: ИВ РАН., 2014. С. 67–81.

а также в Шри-Ланке. Сегодня в мире насчитывается около 100 млн буддистов тхеравады.

Существует некий стереотип буддизма как религии бесконфликтной и пацифистской, стереотип буддийской отрешенности и не вовлеченности в политическую жизнь, однако буддийские монахи Бирмы еще с колониальных времен проявляют значительную социальную и политическую активность. И факты истории, начиная с XI века, подтверждают это[2]. Бирманский буддизм активно проявил себя в XIX веке в вооруженном противостоянии колонизации страны англичанами. В качестве одного из движущих мотивов борьбы бирманцев против колонизаторов была защита буддизма, как национальной религии, от христианских миссионеров. Буддийская монашеская община — сангха выступала против колонизаторов не только с проповедями, но и с оружием в руках. Множество монахов в течение десятилетий воевало в партизанских отрядах, некоторые из них были командирами, проявляя настоящую доблесть. Значительную роль играли монахи и в развернувшейся в 20–30 годы XX века национально-освободительной борьбе. Буддизм был важнейшей составляющей процесса национального пробуждения, а затем и государственного строительства под лозунгом «буддистского государства».

Этот лозунг был особенно популярен в 1940–1950 годах. Политический строй Бирмы в период парламентской демократии при премьер-министре У Ну можно охарактеризовать как «буддистский социализм». Решение объявить буддизм государственной религией в Бирме, в какой-то степени, стоило премьер-министру У Ну его политической карьеры. После военного переворота 1962 г., в принятой Революционным советом официальной доктрине «Бирманский путь к социализму» свое отражение нашли и идеи буддизма.

В 1988 г. монашество наряду со студентами стало важнейшей составляющей мощной волны антиправительственных выступлений, закончившейся жестоким подавлением демократического движения и военным переворотом.

Буддизм тхеравады и сегодня выступает в Мьянме важным фактором политической жизни. На протяжении последних десятилетий правящие круги Мьянмы и оппозиция в своем упорном противоборстве использовали апелляцию к буддизму как важнейшему механизму своей легитимации.

После захвата власти в Бирме военной хунтой в 1988 г. новое руководство попыталось укрепить свою легитимность при помощи щедрых пожертвований религиозным учреждениям. Начиная с 1991 г., военное руководство вкладывает значительные финансовые средства в строительство и восстановление пагод, ступ, буддийских храмов и других культовых сооружений. Оно довольно преуспело в укреплении отношений с некоторыми верховными представителями сангхи, часть старейшин была задобрена режимом. Военный режим активно

---

[2] Даже момент установления буддизма в Бирме (Пагане) в XI веке носил не вполне ненасильственный характер. Согласно религиозным законам индуизма, а в Пагане в то время господствовал индуизм, государь имеет право проявлять насилие, когда это необходимо, особенно в вопросах защиты религии.

пытался использовать сангху в качестве своей идеологической опоры, одновременно контролируя ее.

В свою очередь, лидер оппозиционной партии Национальная лига за демократию (НЛД) Аун Сан Су Чжи пытается синтезировать принципы западной либеральной демократии с традиционными буддийскими ценностями. Она использует в своей риторике такие близкие и понятные народу буддийские понятия, как любовь и сострадание, мир и ненасилие. Длительное, в течение 15 лет, нахождение лидера оппозиции в изоляции под домашним арестом также способствовало ее обращению к буддизму.

В сентябре 2007 г. буддийское монашество Мьянмы привлекло к себе внимание всего мира, т. к. на экранах телевизоров и фотографиях в газетах появились яркие изображения сотен буддийских монахов в оранжевых тогах, во время протестных шествий по улицам городов. В буддизме одним из важных элементов монашеского кодекса является принцип сострадания и ненасилия — ахимса. Поэтому факт восстания против военной диктатуры в сентябре 2007 г. в Мьянме, который фактически возглавили десятки тысяч буддийских монахов, вызвал такой интерес в мире. Внимание к событиям в Мьянме привлекли именно многочисленные шествия монахов, которые организованно вышли на улицы разных городов и мирно выразили свой протест. Красочность и необычность такой акции дали повод многим западным СМИ назвать эти события «шафрановой революцией»[3].

Население Мьянмы, исповедующее ислам, неоднородно и представляет собой пеструю мозаику. Можно выделить по меньшей мере четыре этнически различные мусульманские общины, принадлежащие к суннитскому направлению ислама. Это китайские мусульмане хуэй — выходцы из провинции Юньнань, проживающие, в основном, в Мандалае и на севере страны. Следующая группа — индийские и пакистанские мусульмане, переместившиеся в страну, когда Бирма была колонией Англии в составе британской Индии. Их потомков можно встретить повсеместно, но, в основном, — в Янгоне (Рангуне) и Мандалае. Часть этнических бирманцев были обращены в ислам индийскими и арабскими купцами и проповедниками одновременно с народами Таиланда и Малайзии еще в IX–XIV веках. Самая многочисленная община (более 1 млн человек) и наиболее известная в мире как «самая притесняемая» — мусульмане-бенгальцы (самоназвание рохинджа), проживающие в штате Ракхайн (Аракан) на юго-западе страны[4].

[3] Подробно о «шафрановой революции» см.: Симония А. А. Мьянма: жаркий сентябрь 2007 года // *Азия и Африка сегодня*, 2008, № 1. С. 2–9.

[4] Власти Мьянмы запретили использовать самоназвание этого народа «рохинджа», поскольку считают их бенгальцами, незаконно проникшими на территорию Мьянмы и не имеющими гражданства Республики Союз Мьянма. Во второй половине 1970 гг. мусульманские сепаратисты пытались бороться за отделение штата Аракан и присоединение его к Бангладеш. Проблема т. н. «рохинджа» это единственный вопрос, по которому нет разногласий между представителями разных слоев общества — от правительства до оппозиции. Иностранные политики и функционеры НПО, употребляющие самоназвание «рохинджа» и обвиняющие бирманцев в дискриминации этого народа, часто вызы-

Основная масса мусульман в Бирме образовалась в колониальные времена от браков индийцев-мусульман с бирманскими женщинами. Хотя индийцы-мусульмане, взявшие в жены бирманок, практически слились с бирманским населением, они привнесли свою религию — их семьи стали исповедовать ислам. Во время переписи 1941 г. они впервые в истории страны были внесены в списки как «бирманские мусульмане»[5]. Что касается мусульман, проживающих на территории штата Ракхайн (Аракан), то по итогам той переписи они были записаны как «бенгальцы», т. е. некоренное население Бирмы, не имеющее право на гражданство[6].

Бирманские мусульмане представляют собой мусульман буддийской страны, т. е. их повседневная светская жизнь, как и у подавляющего большинства жителей страны, остается в русле буддийского образа жизни. Некоторые жители Мьянмы выбирали ислам по прагматическим соображениям. Члены мусульманской диаспоры помогают своим единоверцам при устройстве на работу и предоставляют им начальный капитал для создания собственного бизнеса. Дети могут получить хорошее образование в школах, финансируемых фондами богатых нефтяных стран Ближнего Востока, затем они могут бесплатно обучаться в университетах арабских стран. Дети, получившие там образование и вернувшиеся на родину, уже сильно отличаются от своих родителей и внешним видом, и мировоззрением. Они возвращаются со связями в исламском мире, иногда и с целевыми капиталами.

При военном режиме генерала Не Вина (1962–1988) религиозная напряженность в Бирме/Мьянме несколько ослабела. Бирма даже считалась одной из наиболее веротерпимых стран, однако история сосуществования мусульман и буддистов в стране заметно изменилась во время правления «новой военной хунты» (1988–2010). Во второй половине 90 годов стала появляться специальная литература, которая способствовала усилению антиисламских настроений среди буддийского населения, призывала женщин-буддисток не выходить замуж за мусульман и бойкотировать магазины, принадлежащие мусульманам. Такие брошюры широко распространялись в Янгоне (Рангуне), Мандалае и других городах[7]. Как отмечает автор статьи «Свобода

вают недовольство и даже возмущение со стороны бирманцев-буддистов.

[5] Thompson Virginia, Adloff Richard. Minority problems in Southeast Asia. Stanford, California, 1955. С. 70.

[6] О проблеме рохинджа см.: А. А. Симония. Кто такие рохинджа? // *Азия и Африка сегодня*, 2009, № 11. С. 27–31; А. А. Симония. Мьянма 2012: этноконфессиональный конфликт на юго-западе страны // *Азия и Африка сегодня*, 2013, № 2. С. 18–22; А. А. Симония. Буддистский радикализм в Мьянме // *Азия и Африка сегодня*, 2014, № 5. С. 27–32.

[7] Напомним, что первая литература, разжигающая межконфессиональную рознь, появилась в Бирме в 1929 г., книга была написана «бирманскими мусульманами», затем переиздана в 1938 г. Буддисты утверждали, что эта литература оскорбляет чувства и веру буддистов. Это привело к вспышке серьезного конфликта между буддистами и мусульманами сначала в Мандалае, затем в Рангуне и по всей стране. Религиозное противостояние привело к забастовкам на нефтяных промыслах, транспорте. Погибли более 200 человек.

религии в Бирме» бирманский журналист-эмигрант Кхин Маун Вин, эта литература «резко и негативно отзывается об исламе и мусульманах с целью разбудить бирманский национализм, основанный на буддизме»[8]. В те годы случались нападения на представителей исламской диаспоры по всей стране, иногда разрушались мечети, уничтожались экземпляры Корана. Поскольку армия не останавливала погромщиков, и мусульманское население было брошено на произвол судьбы, исламские религиозные лидеры были уверены, что за этими погромами стояла всесильная военная разведка Мьянмы, считавшаяся мозговым центром военного режима.

В 2001 г. была опубликована очередная антиисламская брошюра «Опасность исчезновения нации», и в Мьянме снова произошли столкновения между буддистами и мусульманами во многих городах. В интервью корреспонденту «Asia Times» в сентябре 2003 г. лидер антиисламского движения монах Вирату объяснил причину вражды с мусульманами Мандалая: «У нас и раньше были проблемы с мусульманами-пакистанцами, но они особенно обострились в последние годы. Они хотят, чтобы буддистская Мьянма стала исламским государством. Они хотят, чтобы вся Азия стала исламской и жила по их законам. Мусульмане ответственны за большую часть преступлений, совершаемых в нашей стране: торговля опиумом, воровство, изнасилования. Они хотят изуродовать и уничтожить изображения Будды, как они это сделали в Афганистане. Сейчас они издеваются над нашей национальной одеждой — на мужских лоунджи (мужская одежда в виде юбки, которую предпочитают носить бирманцы. — А. С.) они помещают оскорбительные непристойные рисунки. Эти отвратительные вещи привозят из исламской Малайзии»[9].

В то же время наиболее радикальных буддийских националистов военные власти арестовывали и помещали в тюрьмы. Был арестован и монах Вирату. Но уже через год после передачи власти гражданскому правительству в Мьянме все чаще стали происходить конфликты между мусульманскими и буддистскими общинами, которые принимают затяжной и массовый характер. В 2012 г. году в штате Ракхайн (Аракан) с интервалом в три месяца произошли два массовых столкновения между буддистами и мусульманами (рохинджа). В результате конфликтов около 200 человек погибли и десятки тысяч человек с обеих сторон стали вынужденными переселенцами.

Поводом послужило надругательство над 26-летней буддийской девушкой и ее убийство тремя мусульманами (рохинджа). Этот инцидент, как будто не имеющий отношения к религиозной причастности участников, привел к тому, что штат Ракхайн стал ареной ожесточенных столкновений между мусульманами-бенгальцами и буддистами-араканцами (ракхайн). Как это часто случается в мировой истории, любой бытовой конфликт между представителями разных конфессий тут же принимает религиозную окраску. Мировая

[8] Khin Maung Win. Religious Freedom in Burma: A Devisive and Suppressive Practice of the military regime // *Legal Issues on Burma Journal* (Bangkok), No. 4, October 1999. C. 20–22.

[9] Cem Ozturk. Myanmar’s Muslim sideshow. Asia Times Online. Oct. 21, 2003.

печать стала писать о межрелигиозном конфликте в Мьянме (sectarian strife) и буддийском шовинизме, геноциде и фашизме, о том, как буддийское большинство преследует и уничтожает мусульманское меньшинство. Бирманская сторона — и правительство, и оппозиция — предпочитало термин «межобщинный конфликт» (communal violence).

Очередная вспышка межконфессиональной вражды, причем на этот раз уже с бирманскими мусульманами — гражданами страны, произошла 20 марта 2013 г. в городе Мейтхила (центральная Мьянма). В этом случае конфликт начался на бытовой почве в лавке ювелирных украшений. Затем подобные беспорядки распространились на другие населенные пункты, в т. ч. и бывшую столицу Янгон (Рангун). Как правило, зачинщиками бытовых конфликтов становились мусульмане. По официальным данным, тогда погибли 43 человека.

В последние годы среди бирманцев-буддистов наблюдается резкий взлет националистической, прежде всего антиисламской идеологии. В ответ на события в штате Ракхайн и их трактовку за рубежом произошла мобилизация буддийского сообщества Мьянмы в его стремлении защитить свои религиозные ценности и традиционный уклад. Сначала эта мобилизация вылилась в общественно-религиозное движение «969»[10], а затем структурно оформилась в виде организации МаБаТа.

Лидер и идеолог антиисламского движения 49-летний монах Ашин Вирату в 2003 г. был приговорен к 25 годам тюремного заключения «за антиисламскую агитацию и разжигание межконфессиональной розни», но отсидев 8 лет, был освобожден в январе 2012 г. во время всеобщей амнистии в числе других политзаключенных на волне демократических преобразований. По отзывам его почитателей, Ашин Вирату очень обаятельный и харизматичный лидер. Когда в июльском номере американского журнала «Тайм» была опубликована статья журналистки Ханны Бич под названием «Экстремистские буддийские монахи преследуют религиозные меньшинства», а на обложке была помещена фотография монаха Вирату с надписью «Лицо буддистского террора»[11], в Мьянме это вызвало волну возмущения и требование принести извинения. В течение двух дней в обсуждении этой публикации в социальных сетях приняли участие более 40 тысяч

---

[10] Цифра 9 означает девять основных качеств, присущих Будде, цифра 6 — шесть основных качеств, присущих дхарме и цифра 9 — девять основных качеств, присущих сангхе. Наклейки с числом «969» всегда продавались в Мьянме и многие буддисты традиционно вывешивали их над дверями своих домов, как мусульмане — цитаты из Корана или число «786», означающее «Во имя Аллаха милостивого и милосердного». Но теперь антиисламисты, призывающие бойкотировать торговцев-мусульман, стали прикреплять такие стикеры на дверях лавок, принадлежащих буддистам, чтобы покупатели могли определить, кто хозяин магазина, и сделать свой выбор. Торговцы-мусульмане, в свою очередь, срывали их с лавок своих конкурентов, за что их иногда арестовывали. Многие представители буддистского духовенства возражали против использования числа «969» в межрелигиозных разборках, а затем и власти запретили использовать его в политических целях.

[11] The Time, July 1, 2013, Vol. 182, No. 1. Азиатская версия июльского номера журнала появилась 22 июня.

человек. Негодование пользователей вызвало сочетание слов «буддизм и террор»[12]. На официальном вебсайте президента было размещено заявление, в котором говорится, что «подобная публикация наносит большой вред межрелигиозным отношениям в стране и неверному пониманию буддизма, который является основной религией народа Мьянмы на протяжении тысячелетий». Президент Тейн Сейн встал на защиту монаха Вирату, как представителя буддийского духовенства. «Буддистское монашество, известное как сангха — это достойные уважаемые люди, которые стремятся к миру и процветанию буддизма», — говорится в заявлении. Президент также отрицает, что правительство Мьянмы проводит дискриминационную политику по отношению к мусульманам: «Хотя большинство населения Мьянмы буддисты, правительство уважает статью 362 конституции, где говорится, что в стране существуют и другие религии: христианство, ислам, индуизм и анимизм»[13]. По сообщению государственного телевидения, правительство Мьянмы запретило распространение июльского (2013) номера журнала «Тайм» с целью «предотвращения беспорядков на религиозной почве».

Иностранные журналисты называют Ашин Вирату «бирманским бен Ладеном» и «радикальным буддистом», но он говорит, что борется за сохранение буддистской религии и бирманской нации от натиска мусульман, которые скупают бирманские земли и имеют значительно больше детей, чем буддисты. Он убежден, что помимо засилья мусульман в торговле, появилась угроза исламизации и проникновения мусульман в органы власти и даже в окружение Аун Сан Су Чжи[14].

Буддистская националистическая организация МаБаТа, которую часто обвиняют в использовании антиисламской риторики и разжигании межконфессиональной вражды, была учреждена в январе 2014 г. в Мандалае, 250 отделений этой организации были открыты по всей стране. МаБаТа имеет время на одном из телеканалов для проповедей, издает свой журнал и активна в некоторых других СМИ и социальных сетях. Число последователей идеолога Ашин Вирату на Фэйсбуке составляет более 100 тысяч человек.

Вскоре после официального создания организации ее лидеры выступили с предложением законодательного пакета под названием «Защита нации и религии». Еще в 2013 г. Ашин Вирату предложил к обсуждению среди монахов идею принятия закона о запрете браков между мусульманами-мужчинами и буддистскими девушками. Он объяснял необходимость такого закона тем, что «буд-

---

[12] Burmese leader defends “anti-Muslim” monk Ashin Wirathu // BBC NEWS ASIA, 24.06.2013.

[13] Anger over Time’s “Buddhist terror” story // *Bangkok Post*, 24.06.2013.

[14] Аун Сан Су Чжи — лидер оппозиционной партии НЛД, победившей на парламентских выборах 8 ноября 2015 г., дочь национального героя генерала Аун Сана (убитого террористами в 1947 г.), лауреат Нобелевской премии мира. Во время военной диктатуры 15 лет находилась под домашним арестом. По конституции 2008 г. (статья 59 f), она не имеет права баллотироваться в президенты, т. к. ее покойный муж и двое взрослых сыновей — граждане Соединенного Королевства.

дистские девушки, выходя замуж за мусульманина, теряют право на свободу вероисповедания». Это предложение нашло широкую поддержку среди буддистского населения. За короткий срок в Мьянме было собрано 2,5 млн подписей. Петиция с этими подписями была направлена в парламент с предложением провести общенациональный референдум по вопросу межконфессиональных браков[15].

По итогам массовой кампании, проведенной МаБаТа в 2014 г., президент Мьянмы поручил разработать пакет из четырех законопроектов: о контроле над народонаселением (рождаемостью); о процедуре перехода в другую религию; о межконфессиональных браках; о моногамии. Первый закон о контроле над народонаселением был принят уже в феврале 2015 г. Цель закона — наделить власти правом определять территории, где женщины могут рожать детей не чаще одного раза в три года. Очевидно, что данный законопроект направлен, в первую очередь, на ограничение рождаемости среди мусульман-рохинджа, в семьях которых обычно по 10–15 детей. В конце августа были приняты и два последних закона. Хотя ислам не упоминается в текстах новых законов, очевидно, что они приняты для того, чтобы препятствовать мусульманам иметь несколько жен, большие семьи и жениться на женщинах-буддистках, то есть «остановить вторжение ислама в Мьянму». В начале октября десятки тысяч буддийских монахов и их сторонников собрались на огромном стадионе в Янгоне, чтобы отпраздновать свою победу, еще тысячи наблюдали торжество за пределами стадиона на огромных мониторах. Безопасность мероприятия по распоряжению президента обеспечивали службы безопасности.

До недавнего времени молиться и совершать религиозные обряды бирманским мусульманам никто не мешал. Но в последние два года мишенью буддистских радикалов стал мусульманский бизнес, связанный с праздником жертвоприношения Ид аль-Адха (Курбан байрам). С конца 2013 г. при поддержке местных властей в регионе дельты Иравади стали закрываться принадлежавшие мусульманам скотобойни и предприятия по производству говядины. Все лицензии были скуплены активистами МаБаТа, для этой цели были собраны десятки тысяч долларов. Поскольку в Мьянме в силу географических условий не развито овцеводство, то основным жертвенным животным является корова/бык. Одновременно с закрытием скотобоен были конфискованы тысячи голов скота и отправлены в качестве гуманитарной помощи буддистским общинам в штат Ракхайн, где недавно произошли межконфессиональные столкновения. Эта кампания была направлена против церемонии жертвоприношения среди исламского населения Мьянмы. Буддийские монахи разъясняли жителям региона, что убийство и жертвоприношение скота противоречат буддийскому канону, особенно это касается коров и быков, которые обеспечивают крестьян молочными продуктами, используются на сельскохозяйственных

---

[15] *The Irrawaddy*, 18.07.2013.

работах и представляют капитал для семьи. Бирманские крестьяне редко продают свой скот — только в случае острой необходимости получения финансовых средств для свадьбы или лечения. Некоторые монахи выражались более резко: «Мы можем потерять весь скот в нашем регионе. Они зарезали уже тысячи животных. Они практикуются, чтобы потом перерезать горло нам»[16].

Кампания буддийских монахов по спасению коров проводится в Бирме не первый раз. На заре XX века достопочтенный монах-просветитель Леди Саядо (1846–1923) выступил с идеей, что бирманские буддисты должны остановить убийство скота, потому что от него зависит жизнь крестьян. Он призывал людей не убивать коров и стараться придерживаться вегетарианской диеты. По мнению монаха, британская колониальная администрация представляла собой угрозу бирманскому скоту, так как англичане без угрызения совести предпочитали употреблять в пищу ростбиф. Это движение было довольно успешным и имело особое значение для бирманских патриотов, боровшихся за независимость. Достопочтенный монах беспокоился, что англичане построят скотобойни и убьют (съедят) всех быков, работающих в поле. Но та кампания была направлена против англичан, а не против мусульман. В 1961 г. правительство буддиста У Ну приняло закон, запрещающий убой скота, мусульмане должны были подавать специальное прошение о разрешении забоя скота во время религиозных праздников. По словам дочери премьер-министра У Ну, ее отец никогда не подвергал дискриминации мусульман, его мировоззрение перекликалось с философией Леди Саядо. После военного переворота 1962 г. закон был отменен. Несмотря на длительную историю борьбы за спасение крупного рогатого скота, в современной Мьянме нет единодушия по вопросу употребления в пищу говядины и вегетарианства вообще. Во многих ресторанах готовят блюда из говядины и многие бирманцы, включая монахов, посещают их. Похоже, что вопрос о запрете забоя скота в религиозных целях был поднят Ашин Вирату на конференции МаБаТа в июне 2015 г. скорее для того, чтобы спровоцировать негативное отношение аудитории к предстоящему в сентябре празднику Ид аль-Адха, когда происходит массовый забой скота для пожертвований. Незадолго до праздника правительство региона Мандалай получило письмо от МаБаТа, подписанное четырьмя лидерами организации, в котором содержались цитаты из учения Леди Саядо. В письме выражалась озабоченность по поводу предстоящего массового забоя коров. «Невозможно видеть, как безжалостно обезглавливают этих истинных благодетелей человечества», — говорилось в письме. Тут же были разосланы указания по всем административным районам с рекомендациями всем мусульманским общинам

[16] Swe Win. With official help, radical Buddhists target Muslim business // *Myanmar Now*. 18.09.2015.

использовать для жертвоприношений вместо коров коз и сократить количество жертвенных животных. «Мы не хотим вмешиваться в их религию, но в нашей стране большинство жителей исповедуют буддизм, и мы должны выполнять пожелания большинства», — пояснил высокопоставленный чиновник[17].

Лидеры организации МаБаТа утверждают, что никто из членов правительства их не поддерживает и что они свободны и независимы. Но тот факт, что парламент проголосовал за пакет спорных законов о Защите нации и религии, говорит о том, что существует мощная идеологическая поддержка в высших эшелонах власти. Сама организация рассматривала правящую Союзную партию солидарности и развития скорее как своего тактического союзника перед всеобщими выборами в Мьянме, состоявшимися 8 ноября 2015 г. К тому же в организации довольно много сторонников ограничения власти военных, так как многие хорошо помнят разгон и дальнейшую расправу с монахами — участниками протестного движения («шафрановой революции») в сентябре 2007 г. И сам Ашин Вирату разделяет мнение, что власть военных должна быть ограничена. Вместе с тем он выступает против изменения статьи конституции 59(f), запрещающей занимать пост президента лицам, имеющим родственников с иностранным гражданством, в целях защиты безопасности страны. Одновременно активисты МаБаТа критиковали оппозиционную партию НЛД, обвиняя ее в симпатиях к мусульманам, непатриотичном нарушении порядка в стране и утверждая, что она не имеет достаточного опыта для управления страной, и призывали нынешнюю власть остаться еще на один срок. За месяц до выборов руководство НЛД стало искать пути примирения с буддистской организацией. 30 сентября 2015 г. состоялась встреча Ашин Вирату с вице-председателем НЛД отставным генералом Тин У[18]. В газетах были опубликованы снимки 88-летнего Тин У, сидящего на полу перед Ашин Вирату, который на 40 лет моложе, и была распространена видеозапись их встречи, где Тин У разговаривал с монахом с должной степенью почтительности. Сам факт этой встречи и публикация снимков должны были поколебать обвинения НЛД в том, что эта партия представляет угрозу для буддизма. И действительно, в списках кандидатов от НЛД не оказалось ни одного мусульманина, как и в списках правящей СПСР. В списках кандидатов в парламент Союза из более 6 тысяч кандидатов было всего 10 мусульман[19].

---

[17] Mandalay government to prevent Muslin holiday cattle slaughter // *The Irrawaddy*. 23.09.2015.

[18] Генерал Тин У при режиме генерала Не Вина был министром обороны, затем был арестован по обвинению в коррупции. Отсидев несколько лет в тюрьме, в 1988 г. стал одним из лидеров демократического движения и создателей НЛД.

[19] Jonah Fisher. Myanmar’s MaBaTha monks flex their political muscle // *BBC News*. 8 October 2015.

Бирманские монахи не имеют права голосовать, но они представляют собой влиятельную политическую силу, хотя Статья 364 конституции Мьянмы запрещает использовать религию в политических целях. Серьезные намерения буддистов влиять на политические процессы в стране подтверждает и регистрация в июле 2015 г., за четыре месяца до выборов, националистической буддистской Партии национального развития (ПНР). Основателем партии стал крупный предприниматель, бывший советник президента, Ней Зин Лат, который в начале 2015 г. ушел в отставку для того, чтобы создать новое политическое движение. Во время церемонии презентации новой партии в городе Моламьяин (столица штата Мон) он, в частности, сказал: «Во всем мире все страны, все народы и религии стоят на страже своих интересов, вне всякого сомнения и мы будем охранять и защищать свою нацию и религию». Членами партии стали только буддисты, среди них много богатых и влиятельных персон. По словам руководства партии сотни тысяч человек по всей стране уже вступили в ее ряды.

ПНР выдвинула 353 кандидата, заняв по этому показателю 4-е место после правящей Союзной партии солидарности и развития, оппозиционной Национальной лиги за демократию и Партии национального единства. Один из членов руководства партии сказал на церемонии: «Наша страна — последний оплот буддизма тхеравады. Наша задача — защитить нашу религию и наш народ. Но мы не согласны с обвинением, что мы, якобы, используем религию в политических целях». В будущем члены ПНР намерены изменить электоральное законодательство. Сегодня в Мьянме не имеют права голоса духовные лидеры только трех религий — буддизма, христианства и индуизма. На исламских духовных наставников мавлави это не распространяется, так как они не считаются духовенством, они имеют право жениться и иметь детей. Буддисты считают такое положение дел несправедливым и намерены добиваться получения избирательного права для клерикалов всех конфессий, как это практикуется в других странах[20].

На всеобщих парламентских выборах 8 ноября 2015 г. сокрушительную победу одержала оппозиционная НЛД, завоевав 887 мест из 1146 в парламенте Союза и региональных законодательных собраниях, бывшая правящая партия СПСР получила лишь 117 мест, националистическая буддистская ПНР — ни одного[21]. Большинство бирманцев проголосовало за НЛД не потому что они озабочены судьбой мусульман-бенгальцев («рохинджа») или не опасаются угрозы исламизма, или симпатизируют мусульманам, а потому что они не хотят больше жить при военной диктатуре. Многие молодые образованные бирманцы, поддержавшие НЛД, одновременно разделяют националистические антиисламские настроения. Но они голосовали за НЛД, потому что желание получить новое руководство страны победило их националистические чувства.

---

[20] Hay Mar Non. Newcomer to party politics pushes voting rights for monks // *The Irrawaddy*. 13.10.2015.

[21] *The Irrawaddy*. 20.11.2015.

Будущему правительству придется четко выразить свою позицию по исламскому вопросу вообще и вопросу «рохинджа», в частности, когда в 2016 г. снова поднимет голову буддистский радикализм. Ашин Вирату, поздравив НЛД с победой, уже предупредил, что не позволит аннулировать пакет законов «О защите нации и религии». За последние пять лет Аун Сан Су Чжи проявила себя как твердый прагматичный политик, для которого приоритетом являются национальные интересы. Первоочередной задачей нового правительства станет достижение национального примирения и установление мира внутри страны.

*Vyacheslav Y. Belokrenitsky**

Islam and Islamic radicalism in Pakistan

Abstract. The paper renders an outline of the role and place of Islam in Pakistani society, considers the underlying causes for social radicalization of Islam and analyses the causes of militant extremism. The author gives a comprehensive account of the Pakistani political life since 1953 to 2015 carefully looking into internal and external factors that shaped domestic political life and had influence changes in foreign policy and the relations with neighboring Afghanistan and India.
Key words: Islamization, Islamic radicalization, civil and military governance, Suni-Shi‘a tensions, Taliban militants, counterterrorist operations, foreign and domestic political changes.

The problem of radicalism related to Islam and camouflaged by Islam in contemporary Pakistan continues to draw special attention though in recent years similar processes in Arab countries of the Middle East have come into the fore.

The relevance of the subject is related to continuing terrorist tension in Pakistan and the civil war in neighboring Afghanistan. The paper aims to render a short outline of the role and place of Islam in Pakistani society, to consider the underlying causes for social radicalization of Islamism, to analyze the internal factors, such as Islamization of the policy pursued by ruling circles since the last third of the past century, together with impact of external factors (developments in the region) in order to identify phases and cycles in the evolution of extremism.

Islam and Community Relations

Pakistan is the country with the population of over 200 million people (on the sixths place after China, India, USA, Indonesia and Brazil) which are predominantly (96 per cent) Muslim. Since the adoption of the first Constitution in 1956 the country is named the Islamic Republic of Pakistan. It was precisely then that the definition of the republican system was made through religion. To date, the number of Islamic republics is four, and three of them, by the way, are in the neighborhood. The most known of them is the Islamic Republic of Iran, where the supreme authority is vested in Rahbar (spiritual leader) while representatives of the class of theologians hold a special place in the governance of the country. Pakistan has no such features, evolving in the form of a secular, parliamentary and federal republic. Yet Islam under the present constitution has the status of the majority religion. According to the basic law the state is obliged to help its Muslim citizens in their religious worship.

---

* Belokrenitsky Vyacheslav Y. Dr. Sc. (History), Professor, Deputy Director, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences.

Only a Muslim can become president and prime minister. And one of the tasks of government is to develop contacts with the brotherly Muslim countries and peoples.

Although Muslims make up the predominant majority of the population, they cannot be regarded as a monolithic mass. Approximately 80–90 per cent of Muslims belong to the most widespread Islamic denomination — Sunnis of (Hanifa mazhab), the rest are Shiites, mostly Twelver Shi'a (*Ithnā' ashariyyah*), but there are also Ismaili, divided into Khoja and Bohra (*Nizari*, the followers of Aga Khan and *Mustaali*) and representatives of certain other sects of Islam, that Muslim communities in the country as a whole do not accuse of heresy and apostasy.

At the same time one of the sects *ahmadija* that consists of Misrza Gulam Ahmad Kadiani[1] followers, has been by decision of parliament declared unislamic and heretic in 1974. Since then, though members of this community consider themselves Muslims and observe basic dogmas and principles of Islam, they have been treated in Pakistan as a religious minority in the same way as Christians, Hinduists, lower castes Hindu groups, Sikhs and Zoroastrian Pars. According to the constitution ahmadians (kadiani) have one reserved seat in the lower chamber of parliament that bears official Arabic name of *Majlis-e shura* (consultative assemby).

Driving ahmadians out of Islam illustrates the possibilities of using dogmatic discord for political radicalization under the banners of Islam. Initial anti-ahmadian turmoil enveloped the country in 1953. It was initiated by adepts of "Islamic purification" from two organizations — *Jamaat-i-islami* (Islamic sociaty) and *Majlis-i ahrar* (Assembly of free). Both political parties have not supported the struggle for the establishment of Pakistan. While many representatives of the rich community of indian ahmadians took an active part in this struggle and have later taken a place of prominence in national political elite. Thus ahmadian Chaudhari Zafrulla Khan became first minister of foreign affairs in Pakistan that emerged together with the independent India in 1947. He became the founder of the diplomatic service and of the whole foreign political system of the country[2].

Initiators of 1953 ahmadian massacre were brought to criminal court that sentenced Abdul Ala Maududi, founder of *Jamaat-i-islami* to capital punishment. After several years in prison he was pardoned and continued his active preaching, political and literary activities[3].

After two decades since anti-ahmadians have been denounced gradual radicalization of political Islam, i.e. the use of religion for political ends, has led to their demands being satisfied. This happened under Zilficar Ali Bhutto, head of the country who attempted to combine ideas of Islam and socialism. In the beginning of the 1970s he initiated left democratic transformation relying on religious tradi-

[1] About him and his teaching see: L. R. Gordon-Polonskaya Muslim Trends in Social Thought of India and Pakistan. M., Oriental literature publishing, 1963, p. 154–160.

[2] A. Jalal The Struggle for Pakistan. A Muslim Homeland and Global Politics. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014, p. 63.

[3] See in detail: O. Pleshov Islam, Islamism and nominal democracy in Pakistan. M.: IOS RAS, 2003, p. 40–44.

tions. After the military coup in June 1977 general Zia-ul-Haq who came to power launched Islamization of all the aspects of social life[4]. It became an instrument of legitimization of the coup and set up an atmosphere that allowed after two years former president Bhutto to be hanged.

Suni-Shi'a tensions

Islamization was carried out according to the canons of the Hanafi (Sunni) fiqh (jurisprudence), which caused harp resentment of Shiites. It resulted in the massive street protests. On the crest wave Shi'a political organizations were born. Successful Shi'a consolidation was boosted by (neo- Shi'a) ideology established after the Islamic revolution of 1978–79 in the neighboring Iran. Confrontation of the principal branches of Islam led to the emergence of radical militant groupings — *Sipah-e-Sahaba* (Sunni, warriors of the Prophet associates) and *Sipah-e Muhammad* (Shi'a Prophet warriors). Clashes between the "warriors" have acquired a protracted and bitter character. They seriously complicated Pakistani-Iranian relations, but since the mid-1980s partly, probably, under the influence of clandestine Pakistani assistance to Iranian nuclear program, confrontation has declined. Clashes resumed again in the second half of the next decade, when assistance to Iran in the nuclear field was apparently no longer provided.

Another external factor in the radicalization of political Islam in Pakistan on the basis of Sunni — Shi'a confrontation, was the situation in Afghanistan. Afghan Shiites account for about the same share of the local population (10–15 per cent), as in Pakistan, but they mostly belong to one ethnic group, the Hazaras. Persecution of Shia Hazaras by Taliban, who in the second half of the 1990s, with the support of Pakistan, established control over most of the country, led to new complications in Pakistani-Iranian relations and further pushed the process Pakistani Islamist radicalization. Sunni-Shi'a bloody showdown took particularly acute form in 1997–1998 covering, in particular, the most populous province of the country Punjab[5]. This happened 10 years after the death of Zia ul-Haq in a plane crash, during the so-called democratic intermission, when the functioning of the parliamentary system had resumed between the military regimes.

It should be stressed that Afghan Taliban who firmly established their power in Kabul in the mid-1990s, were mostly students of religious madrasas (schools), located in refugee camps in the Pakistani territory. Refugees from war-torn Afghanistan (an estimated number was 3.5 million) consisted mostly of Pashtuns, the ethnic group that had largely preserved traditions of tribal and clan organization.

Although the Pashtuns are the largest ethnic group in Afghanistan, they number about a half of Pakistani Pashtuns who helped their Afghan "brothers" through a

[4] Ibid, p. 82–201; I. Talbot. Pakistan. A New History. Karachi: Oxford University Press, 2012, p. 126–130.

[5] V. Belokrenitsky. Ethno-national, Religious and Sectarian Conflicts in Pakistan — in: Conflicts in the East: Ethnic and Confessional. M.: Aspect-Press, 2008, p. 342.

period of forced migration. That further blurred the already poorly observed and protected state border[6].

Not surprisingly, since the radicalization of ideology based on Islam, has helped the Afghan Taliban to prevail over their Islamist rivals (*mujahideen*) in the struggle for power, similar phenomena began to gain strength in Pakistan. Heyday of maximalist Islam both as an ideology and as practical political action came in the second half of the 1990s.

The rise of militant Islamism

During this period, Taliban seized power in Kabul (capital of Afghanistan), and has driven its opponents from the so-called Northern Alliance to the borders with Tajikistan and Uzbekistan. It seemed that this poses a threat of radical Islamism spreading from the "Heart of Asia", as Afghanistan has long been referred to, further to the north, into Central Asia and the Caucasus. It was precisely at this time that terrorist attacks were done in Uzbekistan and Wahhabi attacks memorable for Russians were perpetrated in the North Caucasus.

Taliban strengthening in Afghanistan made the Islamist threat loom over Pakistan. The wave of religious fanaticism has swept over Pakistani Punjab, primarily in its southern and central districts and in Lahore, capital of the province. Yearly congregations of proselytizing educationalist movement *Tablighi Jamaat* (Society of Appeal) held in the town of Muridke near Lahore at that time had gathered 2–3 million people. Recruiters from this movement penetrated (despite the language barrier) into Central Asia and even in some regions of Russia. In Russian-speaking environment, they were known as "davattsy" from the word "dava", meaning recruiting appeal[7].

It should be mentioned that, in addition to Afghani impact, Kashmiri factor has contributed to the strengthening of Islamic radicalism. In Jammu and Kashmir a state belonging to India which is challenged by Pakistan an anti-government rebellion erupted at the turn of 1980–90s. It was actively supported by Pakistani official circles (Islamabad). Special public funds were raised by a number of Islamic organizations in addition to the government support allotted for the struggle of Kashmiri separatists[8].

---

[6] Official authorities of Afghanistan do not recognize existing border in mountain Pashtu area as legitimate. Demarcation enforced in1893 on suggestion of Anglo-Indian authorities, known as Dirand line did not satisfy the Emir of Afghanistan but he had to concede under pressure and in the aspiration of British subsidies. It was this particular fact of yielding under pressure allowed Kabul authorities to dispute since the formation of Pakistan legal status of the border line. See: Ju. Panishkin. "Dirand line" and Pashtu issue in relations between Afghanistan and Pakistan — in: Islamic Factor in History and Modernity. M., Oriental literature publishing, 2011, p. 179–187.

[7] V. Belokrenitsky Islamic Radicalism in Central Asia: The Influence of Pakistan and Afghanistan — in: Rumer B. (ed.) Central Asia at the End of the Transition. N.-Y.: M. E. Sharpe, 2005, p. 179–180,191.

[8] I. Talbot. Pakistan: A New History, p. 166–167.

At the very end of 1999, Pakistani terrorists managed to capture an Indian passenger plane and landed it in the city of Kandahar under Taliban control in southern Afghanistan. Yielding to death threats to passengers, New Delhi had agreed to release four previously captured in Kashmir militant leaders. Their release was taken by Islamists as a clear success and strengthened their positions in Pakistan[9].

Kashmiri problem remained to be exceptionally inflammable during the last decade of the previous century. Another military coup in Pakistan in October 1999 was preceded by a mini-war in Kashmir provoked by Pakistani military. It could be that the army leadership thus wanted to create conditions for the overthrow of Nawaz Sharif government whose party sweepingly won the elections of 1997 and tried to remove the generals from control over the country. After coming to power in a coup, the military, led by General Pervez Musharraf made a stake on moderately pro-Islamic political forces. They turned away from the Taliban in autumn of 2001. Islamabad allowed radical elements under its influence, as if in compensation, to commit acts of terrorism in Jammu and Kashmir and to carry out the attack on the Indian parliament building in New Delhi.[10]. An acute crisis in Pakistani-Indian relations that lasted for about six months has shown all the danger of confrontation between the two nuclear powers (nuclear tests they conducted in May 1998) unrecognized by the international community, and it was resolved by actual withdrawal of Islamabad's political support to Kashmiri extremists.

This was accompanied by a setback of religious radicalism around the center of Eurasia. What happened after the elimination of Islamist (Wahhabi) attacks on Chechnya and Dagestan in 1999–2000 and the terrorist attacks of September 11, 2001 on the United States. The attacks have given a pretext for US incursion in Afghanistan, where Arab extremist organization Al-Qaeda led by Osama bin Laden found refuge under the protection of Taliban. The crushing defeat of Taliban troops in autumn 2001 — winter 2002 by US-British coalition forces assisted by Taliban rivals from North Afghanistan consisting of a heterogeneous group of mostly Pashtun and non-Pashtun mujahideens of the first enrollment has brought to power in Kabul[11].

The presence of a significant number of Pashtuns in Kabul government, was largely due to the pressure from Islamabad, which, as was noted above, at the last moment before the collapse of Taliban regime broke off relations with them, and using the advantage of its geographical position, provided valuable logistical assistance to Americans. The United States in reciprocity kept a blind eye to Taliban leaders and thousands of rank and file members of the organization crossing the border with Pakistan[12]. Pakistani territory has become a rear front

[9] A. Rashid. Descent into Chaos. The U. S. and the Disaster in Pakistan, Afghanistan, and Central Asia. L., Penguin Books, 2008, p. 112–114.

[10] Ibid., p. 115–116.

[11] See: V. Korgun. History of Afghanistan 20th Century. M., IOS RAS, Conclusion, p. 462–476. Modern Afghanistan and Neighboring Countries/Ed. by M. Arunova. M.: IOS RAS, 2011.

[12] V. Belokrenitsky, R. Sikoyev. Taliban Movement and Prospects for Afghanistan and Pakistan. M.: IOS RAS, 2014, p. 158–160.

base to Afghan radical Islamist forces. It gave refuge and shelter to militants and insurgents from Taliban and allied organizations, primarily from the so-called Haqqani network[13], as well as from Al-Qaeda, the Islamic Movement of Uzbekistan (IMU), and others.

Taliban resistance had gained new strength and found welcome support in Pakistan, especially among mountainous Pashtuns soon after 2003 (when the new Iraqi campaign distracted US military attention from Afghanistan). This support was initially concentrated in Federally Administered Tribal Areas of North Waziristan (the official name of Pashtun tribal areas). First noticeable figure among them was Nek Muhammad from Wazir tribe killed in the summer of 2004 by a US missile. After his death, militants were headed by Baitullah Masood (from the same tribe), who proclaimed the creation of *Tehriki-i Taliban Pakistan* (aliban Movement of Pakistan, (TMP) in 2007[14]. Taliban is considered to organize the terrorist attack that ended the life of Z. A. Bhutto daughter Benazir, who twice (in 1988–1990 and 1993–1996.) headed Pakistan's Cabinet of ministers. TMP had also organized a series of terrorist attacks in the north-west of the country, in Islamabad and in the largest port city Karachi[15].

The peak activity of Islamic militants came in a time of crisis for General Musharraf's regime. After the parliamentary elections of February 2008 and his retirement in August of that year, conditions were ripe to repel Islamist's offensive that brought under their control a number of districts in the vicinity of Peshawar (the main city of North West Frontier Province, now Khyber Pakhtunkhwa) and Islamabad. In 2009 and 2010. Pakistani army conducted major anti-terrorist operations against the Pakistani Taliban, and regained control over the main centers of the north mountainous Pashtun area.

Death of Baitullah Masood in US drone missile attack in 2009, had weakened the power of the TMP, which split up after Baitullah's successor Masood Hakeemullah shared his fate befell in 2013. Gradual decline in terrorist activities was also seen after the death of Osama bin Laden in May 2011, found and killed by US commandos in Pakistani town of Abbottabad. This strengthened effectiveness of counterterrorist operations by the Pakistani army, paramilitary and special task units[16].

---

[13] Militant organization under that name acted under the command of Jalaluddin Haqqani, veteran of Islamist clandestine network from the Afghan border tribe Dzhadran. Actually headed by his son Sirajuddin since the mid-2000s; Ibid., p. 164, 168.

[14] Ibid., p. 174.

[15] See: N. Zamarajeva. Strengthening of Islamic Extremism in Pakistan in 2008–2010. — in: Muslim Space on Border Perimeter of Caucasus and Central Asia. M.: IOS RAS, 2012, p. 179–201.

[16] Pakistani secret services had serios losses in the struggle with terrorists. Official data are not available. The estimate of public Pakistani and international organizations gives 15 000 people as the overall figure of losses between 2001–2013. General major, other senior officers of both the army itself and the border guards who are usually listed as paramilitary formations as well as heads of police and secret services fell victims to terrorist attacks. Overall figure of Pakistanis that had fallen from the hands of terrorists including the terroriststs aswell hasreache 50 000. See: V. Moscalenko, P. Topichkanov Strength and Weakness of Pakistan. M.: Carnegee, 2013, p. 45; Shah, Aqil. The Army and Democracy. Military Politics in Pakistan. Cambidge (Mass.), 2014, Fn. 45.

Parliamentary elections of May 2013 brought to power Pakistan Muslim League party, led by N. Sharif. This experienced politician, headed Pakistani government, for the third time but had, as in previous terms of his premiership (in 1990–1993 and 1997–1999.) he had to share his power with the generals. Differences between civil and military branches showed up on the question of policy toward Islamists. The political leadership, both in the center and in the Pashtun province of Khyber Pakhtunkhwa, has sought to negotiate agreement with Taliban, seeing in them primarily Pashtun nationalists and hoping to use them in the game. The army was skeptical about the possibility of a dialogue with them, considering them irreconcilable rivals of existing states.

In the beginning of June 2014 militants, mainly of Uzbek origin, acting under the flag of Taliban made a daring raid on Karachi airport, which paralyzed the main air gate of the country. After that, the army leadership had forced the civil authorities to agree with the beginning of a large-scale punitive operation against the main factions of the Pakistani Taliban, the Haqqani network, al-Qaeda and the Islamic Movement of Uzbekistan, entrenched in the remote mountainous areas of North Waziristan. According to army service of public relations the military offensive under the code-named *Zarb-e-AZB* (Sword of the Prophet, or a smashing blow) in the fall of 2014 completely crushed terrorist hideouts and camps killing over one thousand militants. It is not possible to check out the accuracy of triumphant reports due to restrictions imposed by the army on collecting information about their activities. Most likely, the insurgents did have heavy losses, but the majority of them fled probably along secret mountain paths to the neighboring areas of Afghanistan. Using their rear bases there, they were ready to strike back. On December 16, 2014 terrorists attacked a prestigious school for the children of military personnel in Peshawar. As a result, according to official figures, which some in Pakistan consider underestimated, 145 pupils and their teachers were killed. The tragedy in Peshawar reminded Beslan massacre of 2004 particularly because, according to some sources, head of the attack was a native Chechen and there was not a single Pakistani among the attackers[17].

The attack on military school that was, incidentally, quite quickly repelled by army special units gave the impetus to the new phase of antiterrorist struggle. The Government approved National Action Plan, providing for a wide range of measures to eradicate terrorism. In accordance to the plan the list of banned organizations was enlarged adding 12 new formations, including such seemingly "untouchables" (due to suspected links with Pakistan's counter-intelligence as the Haqqani network, and *Jamaat-ud Dawa*. India considered the latter responsible for terrorist attacks on its territory[18] and demanded to prosecute its head, radi-

[17] Peshawar school attack // The Express Tribune. Retrieved 16 December 2014; Beslan 2004: The other cowardly terror attack on kids // Times of India. Retrieved 17 December 2014; Beslan in Pakistan // Pravda.ru, 16 December 2014.

[18] Including the largest of them — a boat attack from the see by militants getting to the main naval port Mumbai (Bombay) on November 26 2008 that took the lives of 160 people.

cal preacher Hafiz Saeed[19]. Pakistani parliament in January 2015. Adopted 21st Amendment to the Constitution, according to which military courts for quick trial of cases related to terror were set up (temporarily, for two years). Finally, a ban on the death penalty was lifted and in the first months of 2015 several dozen criminals were hanged in prisons and military garrisons. The army or to be more precise its subordinated paramilitary formation ("Sind Rangers") made an important step in the fight against chronic violations of the law and order having launched a cleansing operation in Karachi that lasted for many months. This city, the largest in terms of population (according to conservative estimates, having 16 million people) and playing a key role in the national economy, had long been one of the most insecure cities of the world. Every day it witnessed kidnappings for ransom; there were frequent skirmishes between mafia and mob groups. Ulema from opposing religious movements, public figures and politicians were killed. Fighting in the city was carried out for both political and economic motives. City real estate rapidly increased in price and it became the subject of lucrative illegal operations. Since 2010–11 Pakistani Taliban had been actively migrating to Karachi shifting their part of its clandestine network. Taliban fight for control over the city against long-entrenched local mob and bandit groups had turned some of its districts into "urban jungle" of the world[20].

According to media "cleansings"made by rangers and the police in 2015 have significantly improved the situation in the city. Although dominant political forces, in particular, the party *Muttahida Qaumi movement* (United National Movement), that was supported by people who migrated from India after 1947, and by their descendants, had often protested against the rudeness and inappropriate actions of the law enforcement officers, the majority of city residents and, most important, the influential "middle class" together with the rich business community, had met with understanding the tough actions approved by the central government as well as by the authorities of Sindh province, where Karachi is the main city.

Thus, 2015 can become a turning point in the history of the Pakistani state struggle against manifestations of radicalism and terrorism. If at the beginning of the year a number of resonant terrorist attacks was still committed against Shiites in Sindh, the Shia Hazara in Balochistan and Christians in Punjab since last summer there have been no such reports. However, in the future the situation may change for the worse. It is yet unclear whether a temporary decline in the activity of extremist Islamists is only an episode caused by chance coincidence or it is caused by basic irreversible changes.

---

[19] On his activities and the ideology of his organization see: Iqtedar H. Secularizing Islamists. Jamaat-e-Islami and Jamaat-ud-Dawa in Urban Pakistan. The University of Chicago, 2011, p. 109, 122–123 et al.

[20] Zaman F., Ali N. S. Taliban in Karachi//Dawn, Mar 31, 2013. Retrieved from www.dawn.com 02.10.2015.

Conclusion

In conclusion, it should be said that throughout almost nearly 70-year history of Pakistan there can be seen, though uneven, but steadily growing strengthening of religious positions in public and political life. At the same time the influence of Islamism as an ideology, is on the rise and that is being used by religious parties and organizations. Under the direct influence of Islamization policy promoted by the military regime of M. Ziya-ul-Haq in the late 1970s and 80s, there was a noticeable increase in Islamic radicalism. Islamization campaigns were carried out by the central and local authorities also later. The underlying cause of extremism can be seen in such social factors as Sunni — Shi'a frictions and tensions between Muslims and non-Muslims. Social and political tensions on this basis were further complicated by the impact of regional events — local wars of Islamists (mujahedeen) with the Afghan government and by anti-government demonstrations in the Indian state of Jammu and Kashmir, which had clear Islamic flavor. Pakistan's policy towards Afghanistan and India had also seriously contributed to the rise of radical Islamism.

Summing up history of the events presented in this article, we can single out several phases in the evolution of Islamic radicalism in Pakistan. At first there was a period of his gradual rise. It began in 1980 with worsening of Sunni-Shiite relations due to Islamization campaign initiated by the authorities and ended (relatively, of course) in 1998, with the adoption of tough measures by the authorities to curb the Sunni-Shiite clashes in Punjab. During almost 20 years radicalization of Islam had amplified because of the events in Afghanistan (primarily in the 1980s) and in Kashmir (in the 1990s). In the second stage (1999–2004) there was a decline of extremist and terrorist activities, and during the third stage (2005–2009) a new rise had been marked by the offensive of the Afghan Taliban on the positions of government and foreign (US — NATO) forces in Afghanistan. In unison with the resurgence of Afghan Taliban the bridgehead of Pakistani Taliban in the northwest of the country was getting stronger and that established a threat of Pakistan's talibanization. The fourth stage began in May of 2009 and lasted until 2015. It is characterized by the systematic, sometimes bitter struggle of the armed forces of Pakistan with Islamic radicalism, and as a result we can see a gradual, albeit uneven decay of this movement accompanied by driving Pakistani radicals out to Afghanistan. As can be seen from the proposed periodization the evolution of radicalism has a clearly pronounced cyclical nature. Obviously, more or less final solution of extremist and terrorist problem in Pakistan is possible in future only if the victory over Islamists would be gained in the whole region ranging from Afghanistan to Iraq and Syria.

*Nadezhda N. Bektimirova**

Buddhist Renaissance in Cambodia: Trends and Perspectives

Abstract. The article examines development of religious sphere in Cambodia which can be seen as a kind of Buddhist renaissance. This process began at the turn of the centuries and is still ongoing. The author demonstrates the positive dimensions of this phenomenon, such as: an increasing number of monasteries and monks, enhanced financial resources for the day to day running of monasteries, an influx of young members into Sangha, growing religious education and enhanced social activity of the clergy. The article also analyses the negative consequences of the Buddhist renaissance — commercialization of Sangha, weakened discipline among its ranks, politicization of the clergy, and a noticeable intensification of protest mood among urban monks.
Keywords: Buddhism, Sangha, Cambodia, monastery, political activity, commercialization of Sangha, Cambodian People's Party, elections.

For centuries, Buddhist values have been woven deeply into the fabric of community life in Cambodia, including politics, ideology, economy and social structure. Accordingly, any substantive change in the social, political or economic sphere had an inevitable impact on religious values as such, and on the way they were propagated and personified by the Buddhist Sangha.

Political stability and a steady economic growth that began in Cambodia at the turn of the century, had a beneficial effect on the religious domain, and generated a sort of Buddhist renaissance that has already been in evidence for over two decades.

Buddhism in Cambodia has the status of state religion, and the Nation-Throne-Religion triad is the key ideological guideline of the nation laid down in its constitution. Buddhism has always provided the spiritual foundation for the Khmer monarchy. Not incidentally, the statement on the principles underlying the policies of the Royal Government of Cambodia, says, in particular: "Khmer Buddhism serves to consolidate the framework of the Royal power"[1].

The revival of Buddhism in Cambodia is vividly illustrated by statistical data — between 1990 and 2014, the number of regular clergy in Cambodia increased by a factor of 7 — from 8 thousand to 57.3 thousand persons, while the number of monasteries grew more than 1.5 times — from 2.8 thousand to 4.6 thousand[2].

* Bektimirova, Nadezhda N. Dr. Sc. (History), Professor, Head of the Department of the Far East and South East Asia, Institute of Asian and African Countries, Lomonosov Moscow State University.

[1] Statement on the Principles Underlying the Policies of the Royal Government of Cambodia. Phnom Penh. 1993. P. 1 (in Khmer).

[2] www.akp.gov.kh, 18.12.2014.

Throughout the period, about 70–80 monasteries were built in the country each year. Proceeding from the average costs involved in the construction of a monastery, that total an approximate amount of 155 thousand US dollars, the aggregate costs related to religious construction reached an annual amount of 12.5 million US dollars. Over 90 per cent of that amount was represented by donations from local population, primarily, the nation's political and business elite[3].

The bulk of the Buddhist monastic community — around 80 per cent — is made up of young people not older than 30 years of age, who largely come from the poor peasant families, with some rare exceptions. The Buddhist community furnishes a certain material guarantee to them in terms of their subsistence and also offers a reliable social protection scheme.

Most of those young people see taking monastic vows as the only possibility for them to get free education and raise their social status. The period of staying at a monastery can vary from 7 to 15 years, depending on the quality standard of education they seek to attain. In 2014, there were 1,370 Buddhist educational establishments in Cambodia, which imparted knowledge to over 30 thousand monks[4].

Normally, upon completion of the education, most monks leave the Sangha to pursue a secular lifestyle. As a result, the Sangha has become a kind of migration channel for those men, who have poor peasant origin, and go to the city, where they settle down after having left the monastery. There is evidence that for the majority of ex-monks, their monastic background offers additional chances to gain success in the mundane world.

In recent years, the country has focused more intensely on various Buddhist holidays and on observing more scrupulously the ceremonial aspects of such religious festivities.

Most critical of those holidays are declared to be national holidays and non-working days. Both for the political elite and for ordinary citizens holidays are associated with the most common form of public demonstration of their commitment to Buddhism, which implies a mandatory visit to a monastery and presentation of gifts to the Buddhist Sangha. According to unofficial data released by the Ministry of Cult and Religious Affairs, the value of all gifts given to the Sangha at the time of celebrating the *Bon Kathen* religious festival alone[5] is accumulating sums in excess of 6 million US dollars[6].

Over the past decade, the Sangha has dramatically extended the scope of its activities. Monks have been granted access to the widest possible audience — they

[3] An ordinary Khmer living in a province, as a rule, donates for the construction of a monastery about 10 dollars, whereas in the capital city — about 50 dollars, while the representatives of the ruling elite make donations worth tens of thousands of dollars.

[4] Data made available by the Ministry for Cult and Religious Affairs // www.mocar.gov.kh Address of 07.12.2014.

[5] Bon Kathen is the biggest Buddhist festival during which the donations to meet the needs of the Sangha are traditionally collected.

[6] *The Phnom Penh Post*. 16–29.10.1998.

have been given an opportunity to take part in radio and TV programs and also to make addresses before school and university students. The Sangha has paid a great deal of attention to enhancing its positions in the field of education. Efforts have been made to revitalize the role of monastic charity schools for children, who come from poor peasant families, with a view of gradually turning monasteries into cultural centers comprising a school, a library and a reading room. A segment of the most advanced monks is in favor of these new forms of social activities. A key example of such an innovative approach is offered by the endeavors carried out by the Buddhism for Development Non-Governmental Organization (NGO), that has subsidiaries in 8 Cambodian provinces and integrates both monks and lay believers (predominantly, former monks)[7]. The activities of Buddhism for Development are primarily focused on participating in environmental campaigns against destructive deforestation, implementing alternative programs of economic progress through making peasants familiar with the more advanced methods of farm management, supporting the human rights NGOs in getting across to the broad public the concept of liberal democracy that monks tend to insert into traditional Buddhist context, which renders it more easy understandable to the Khmer peasants, according to the NGO opinions. The monks also participate in the programs designed to help orphans, single mothers, AIDS patients, disabled individuals etc. A substantial financial support has been given by ordinary citizens to the Life and Hope Association (LHA) project launched by the monks of the ancient Wat Damnak monastery in the Siem Reap province. Within its framework the clergy have provided all-round assistance — material and psychologic help, as well as consultancy — to low-income families[8].

Such endeavors undertaken by the Buddhist clergy have helped the rural monasteries to retain their role of crucial centers, where the entire social practice of the rural community is concentrated, at the same time; the monks have exerted considerable influence on the formation of public opinion in the rural areas, while retaining the status of “informal” traditional leaders. The solid positions held by the Buddhist Sangha within the Cambodian society have been also corroborated by statistical surveys. Thus, more than 63 per cent of respondents have noted the high degree of the monastic community integration into Khmer social environment[9].

However, alongside with its positive tendencies, Buddhist renaissance had produced certain negative phenomena. Specifically, rapid growth of the number of monasteries in Cambodia has highlighted the shortage of clergymen, especially of senior standing. As a result, many temples are headed by clergymen who are very

---

[7] Buddhists run inspirational projects in Cambodia //www.buddhistchannel 01.11.2006; Scharff M. With Bold Determination and Strong Convictions, a Monk Develops Cambodia. www.buddhistchannel 19.02.2010.

[8] www.buddhistchannel 13.01.2012.

[9] Democracy in Cambodia-2014. A Survey of the Cambodian Electorate. The Asia Foundation // www.asiafoundation.ogr. P. 36.

superficially acquainted with their responsibilities and enjoy little respect from the lay believers[10], whereas some of the monasteries have no senior priests at all. Nevertheless, the personality of a senior priest, who is entrusted with the responsibility to carry out some administrative functions, in addition to religious duties, is a factor of primary importance in determining the functional performance of the Buddhist community, the scope and efficiency of its social contacts, all of which have a bearing upon the overall prestige of a given monastery.

According to the Ministry of Cult and Religious Affairs, too many monasteries are under construction in the country, and it would be better to direct the funds allocated for such purposes to satisfy other fundamental needs of the Buddhist Sangha[11]. These needs include, primarily, the improvement of religious education, where standards of quality have remained relatively low so far, largely due to the lack of teachers of the core religious disciplines.

The tangible monetary donations offered to the Sangha are also fraught with ambivalent consequences. They have led to its commercialization and brought about a sharp income inequality among the monasteries. The financial standing of this or that monastery is largely defined by personal preferences of the representatives of political elites, who have allocated the greater part of finances for the operation of monastic service.

Commercialization of Buddhism has had a very negative impact on the moral image of some segments of the clergy. Lay believers have often made unflattering comments about the conduct of the Sangha members, claiming that a segment of monks have used Buddhism for the purpose of personal financial benefit, that they do not see a temple in Pagoda, but a place to “make money” at[12]. A political analyst from Cambodia Chea Vannath, with reference to the results of social surveys, asserts that the propensity towards conflict in the relationships between lay believers and monks has increased, as, according to her, under conditions of a substantial growth in monetary gifts to the monasteries, “monks are prone to think of their own wellbeing, rather than of the teaching of Buddha”[13].

In recent years, the issue of monks’ discipline has featured prominently on the agenda facing the Congresses of Cambodian Buddhist Monks, as monks have failed to duly observe the Buddhist moral and ethical prescriptions and ceased “to exemplify the Buddhist moral values”[14] for the local residents. Earlier, the Khmer monks were described as “quiet, sober-minded, modest and shy”[15], in contrast, today, the

---

[10] Pong Pheakdey Boramy. The Practice of Cambodian Buddhism before the 1970 and Today. A Comparative Case Study of Tep Pranam Pagoda. Phnom Penh., 2004.

[11] Ledgerwood J. Buddhist Practice in Rural Kandal Province, 1960 and 2003 // People of Virtue/Ed. by Kent A. And Chandler D. Copenhagen, 2008. P. 159.

[12] Kent A. Purchasing power and pagodas: The Sima monastic boundary and consumer politics in Cambodia // *Journal of Southeast Asian Studies*. No. 38, 2007. P. 350.

[13] *The Phnom Penh Post*. 19.12.2008.

[14] *The Phnom Penh Post*. 30.12.2009.

[15] Moura J. Le Rouyame du Cambodge. P., 1883. P. 200.

public is often made aware of shocking cases when young members of the Sangha are found guilty of violating public order. Thus, throughout 2009–2014, over a dozen monks were deprived of their membership in the religious order for various breaches of public order, including alcohol abuse, fist-fighting and banditry, on a recurrent annual basis.

In 2012, the Ministry of Cult and Religious Affairs began to implement a series of reforms primarily designed to strengthen discipline within the Sangha, which, according to the Minister, is the basic precondition for maintaining the high authority of the Buddhist community among the local population[16].

However, in private conversations, the Ministry employees have expressed skepticism over the successful outcome of reforms. Many offences are regarded within the Sangha as an “inevitable evil” objectively generated in the result of the globalization process. “Before, we have never heard of any excessive drinking episodes within the Sangha, — says an employee with the Buddhist Institute, Dr. Mieh Pon, — but now it has become a widespread phenomenon. Frankly speaking, we have never had so many restaurants, bars or shops selling alcoholic drinks before[17]. It is one of the manifestations of globalization and of the impact that the Western lifestyle has had on us. Young people are particularly susceptible to the external influence and are prone to easily yield to the temptations of mundane life”[18].

Indeed, the Cambodian society has been changing very rapidly and the challenge for the Sangha is to retain its traditional sacred status while undergoing transformation aimed at embracing such changes. Under the existing doctrine, the life of a monk should be a prime example of refraining from mundane pursuits and implementing the righteousness formula. However, it is extremely difficult to follow this formula under contemporary conditions, especially for the monks who serve their religious duty in urban monasteries. The large monasteries in the capital are located in downtown Phnom Penh, in the very midst of the new tide of life. There is no “symbolic distance” traditionally separating a monastery from the village in the rural areas. Monks stroll down along the streets, they ride in the city transport, study at higher educational establishments together with laymen, communicate with tourists etc., i.e. they are actively involved in the modern life of society that is full of temptations.

According to a Russian researcher of Buddhism, Alexander Agadzhanyan, an apparent bias towards secularization of the Sangha has been observed in all the countries that practice adherence to Theravada Buddhism[19].

---

[16] www.buddhistchannel 04.01.2012; *The Phnom Penh Post*. 05.01.2011. (in Khmer).

[17] In the 1960s — 1970s, the country banned the sale of alcoholic drinks on the 9th and 15th day of the decrescent and increscent moon, which are considered to be sacred days and required strict observance of the Buddhist prescriptions.

[18] The author’s interview of 23.11.2010.

[19] Agadzhanyan A. S. The Buddhist Way in the 20th Century. Moscow, 1993. P. 74–76 (in Russian).

A fairly ambivalent impact was caused to the Sangha by its growing politicization. Under conditions of the Buddhist revival, religious factor started to play a visible part in the political landscape of Cambodia. The intention of the ruling elites to turn the Buddhist community into its power base has been increasingly traceable. Getting the monks involved in official politics provides the country's leadership with an additional leverage over the Sangha and opens up new possibilities for manipulation using the "resources of religious charisma", which are no less vital in Cambodia than human or physical resources.

A deliberately blatant demonstration of support to the Sangha and commitment to Buddhism is the key element of the political image of the ruling Cambodian People's Party (CPP). The nation's leader — Prime Minister Hun Sen has energetically used the Sangha patronage, as a concealed mechanism for traditional legitimization of his power. The most effective strategy for positioning the CPP as a "Buddhist party", likewise for presenting the Prime Minister as a real patron of the Sangha is to give monetary donations to the monastic community, which in terms of their amount, intensity and, most importantly, magnitude of their publicity, have gone far beyond any similar actions undertaken by the King, a traditional long-term patron of the Sangha.

Religious charity has acquired a high public visibility in Cambodia. The names of the donors are indicated on the massive stone walls surrounding the monasteries, and therefore, they are known to each passer-by. A personal monogram of Prime Minister Hun Sen, who is an indisputable leader in providing "sponsorship" for the religious construction, is portrayed on all the largest monasteries in Phnom Penh.

Large-scale financial endowments have allowed the CPP to set up a client-oriented network among the senior priests of the monasteries both in the capital and in the provinces. A generous monetary patronage on behalf of the ruling elites has naturally resulted in political engagement of the leaders of the Buddhist Sangha, who have de facto rejected the principle of non-interference in political affairs by explicitly yielding their preference to the CPP.

In all of their public addresses, the Sangha hierarchs have specifically mentioned the "wise policies of Prime Minister Hun Sen, owing to which the country has witnessed an unprecedented heyday of Buddhism"[20]. They refer to Hun Sen as an "exemplary Buddhist" and "*monuh mien bon*" — a person who possesses a great many religious merits, which reaffirms his reputation of a leader with extraordinary life energy. According to the influential religious publication Kambujasuriya, "Hun Sen has led the country being strictly guided by Dharma and relying on the moral and ethical norms of Buddhism. The huge success that has been achieved by Cambodia over the recent decade was largely attributable to the profound commitment of the Prime Minister to Buddhism"[21].

---

[20] *Kampuchea Thmey*. 14.11.2010.

[21] *Kambujasuriya* (Phnom Penh), No. 1. 2006. P. 96.

The peak of the CPP religious activities has always coincided with the election cycle. The most essential component (and until recently, the one that has never failed to win a victory) of the CPP strategy for attracting rural voters has been reliance on traditional leaders — the senior priests in the monasteries. In many areas, it was precisely the Pagoda that served as a major platform for the election campaign. Before the general elections in 2013, for instance, the high ranking officials of the ruling party showed a record tightly packed schedule of Pagoda visitation, which was accompanied by an intensive program of gifs and large monetary donations. As before, the Prime Minister was second to none in that "marathon competition". The Khmer press ran the following comment in this connection: "We have 57 thousand monks in our country, and we have the impression that during election campaign the Prime Minister wants to "capture the hearts and minds" of all of them".

Hun Sen had not missed a single opportunity for posing in the capacity of a true Buddhist. His election speeches were full of assertions that "he and the Buddhist teaching are inseparable", and that "whenever he has a chance to listen to the Buddhist prayer before his meals, the food tastes much better", and in his future life, he wants to be a "temple boy" again"[22]. The massive religious charity efforts applied by Hun Sen and other CPP bosses were presented to the population not so much as the accumulation of "religious merits" by them, but rather as a crucial part of the CPP social program. The construction of a new Pagoda (according to Hun Sen himself) is the underlying principle of the CPP policies targeted at supporting the elderly people in order to provide them with a possibility of spending their old years within the monastery and also at helping children from low-income families to get a free education at the temple[23]. Caring about the Sangha was directly linked by the authorities to the outcome of general election. The chief slogan used by the CPP in approaching the clergy was as follows: "It is only the ruling party that can ensure the highest level of wellbeing for the Sangha that it is enjoying now". The "religious marathon" has yielded its positive results to the CPP, primarily, in rural areas, where the level of religious piety has remained very high. However, it caused an opposite effect in big cities, especially in Phnom Penh, amid the clergy and laymen alike. The monks based in Phnom Penh are mainly represented by the young generation aged from 18 to 30, they did not conceal their negative attitude towards the political pressure exerted on them by the senior priest of the monasteries. Moreover, the generous monetary donations were not considered by the young clergy as a demonstration of high religious piety on behalf of the ruling quarters, but were regarded as an expression of their political cynicism and their striving to turn the Sangha into an instrument of power[24]. For this reason, the

---

[22] Hun Sen. Selected Extempore Recommendations during the Closing Session of the 21 Buddhist Monks Official Congress.//www.cnv.org.kh 27.02.2013.

[23] Hun Sen. Extempore Comments during Inauguration of Buildings in the Preah Sihamoni Raja Buddhist University in the compound of the Svay Pope Monastery // www.cnv.org.kh 14.02.2013.

[24] Bektimirova N. N. Interaction of the Buddhist Sangha and the Regime in the 21st Century //

segment of young Phnom Penh monks who decided to participate in the election, cast their votes in favor of the opposition, sustaining their posture by the argument that "the ruling party is not capable of and is in no position to control the will of the monks"[25]. For the majority of urban citizens, whose religious devotion is in fact reduced to observing the rites and ceremonial aspects of religion, the diverse Buddhist slogans were not given a top priority status and did not bring any more votes to the CPP.

The issue of monks participating in the election is one of the most debatable political questions among the monks and also society representatives. Monks were granted such right under the 1993 Constitution, but were not encouraged to do so by Buddhist prescriptions, pursuant to which the clergy should stay non-committal to the political agenda.

Venerable Dr. Hok Savann, an elderly monk, pointing to the danger of such policies, noted: "The authorities, while getting the clergy involved in the elections, have pursued their own objectives, fleeting political objectives — to secure and win more ballots from the voters. However, they are not aware of the damage caused by it to the pure nature of the Buddhist religion. The Buddhist path is the middle way based on non-alliance with either party. It is based on non-partisan approach or is above the party level"[26]. Hok Savann sees a close connection between the Sangha politicization and the loosening of discipline within its ranks. "The guarantee of unity, prosperity and high authority status of the Sangha, he maintains, is derived from the stringent compliance with the Vinaya rules by all of the Sangha members. Participating in the election, after being encouraged by the politicians, means that the monks commit a breach of the Vinaya. And if a monk has committed a breach of one of the provisions of the disciplinary charter, then he is inwardly prepared to breach the other provisions. This is what we witness now within the Khmer Sangha"[27].

In the opinion of Hok Savann, the more the clergy are drawn into official politics, particularly, through the election process, the higher is the risk of a discord within the Sangha[28]. Field research conducted by the author in November, 2010, in Phnom Penh showed that a rift, albeit hidden, had already been shaped. If the representatives of Sangha official leadership have maintained close relationships with the ruling party, then, at least, the ordinary monks in the capital city do not share the political preferences of their hierarchs. Predominantly, the ordinary monks are young people aged from 18 to 30, they come from poor provincial peasant families, for them taking the religious vows and joining the Sangha is

Vostok — Orients. No. 3, 2012 (in Russian).

[25] *The Cambodia Daily*. 18.12.2014.

[26] Hok Savann. The Role of Monks in the Khmer Community. Phnom Penh. 2008. P. 22 (in Khmer).

[27] Ibid.

[28] Ibid, P. 23; Hok Savann. The Role of Monks in the Khmer Community. Phnom Penh, 2008. P. 22 (in Khmer).

the only possibility to get an education. However, according to them, “corruption and the all-embracing system of relations based on patronage” leaves them little chance to realize their potential in the future. Many of them are critical towards the ruling party and feel sympathetic with the opposition, primarily, with the Cambodian National Rescue Party (CNRP) headed by Sam Rainsy, whose manifesto focuses on the improvement of living standards for the ordinary citizens, making the development of the social sphere and combatting corruption in the most severe manner the top priorities. The young clergy have keenly monitored the activities of the opposition, being familiar with its websites. Many Phnom Penh monks have participated in the protest rallies organized by the CNRP after the 2013 election, when they refused to accept the rigged election returns, as they maintained. At the same time, the mere form of the monks’ protest was couched in terms of Buddhist symbols. Thus, hundreds of monks, who were holding the alms bowls upside down in their hands, staged sit-in acts of protest in front of the National Assembly and the Government building. It meant that they refused to accept any donations from the authorities, depriving the latter of the possibility to earn religious merits[29].

A vivid example of the politicized segment of the Khmer monastic community is the Independent Monk Network for Social Justice set up in 2013 by the Venerable But Buntenh[30], who sharply criticized the policies pursued by the Government in social media. After the July, 2013, election, he supported the protest measures of the opposition and encouraged several young monks to join the protesters. Recently, But Buntenh has issued a claim to be the “spiritual leader of the Cambodian people in the fight against the repressive regime”, often comparing himself with the famous monk Hem Chieu — a symbol of resistance to the French colonial rule in Cambodia in the 1942.

Members of the Independent Monk Network for Social Justice offer their daily posts on the Facebook page, comprising a review of political developments with comments. The page was visited by over 10 thousand people in a short period of time, Since February 2014, But Buntenh has been a host of an hour long program broadcast by the Mohanokor FM radio station on Friday under the title ‘The Voice of Independent Monks’, through which he briefs the listeners on the news of religious life and also raises acute problems dealing with political, social and economic development of modern Cambodia, as a rule, critically assessing the activities of the country’s leaders and the ruling party — CPP[31].

29 *The Cambodia Daily*. 19.12.2014.

30 Independent Monk Network for Social Justice. But Buntenh was born into a poor peasant family in Siem Reap in 1979. At the age of 20, he went into a monastery, got a scholarship to study at the Bombay University in India at the faculty of sociology. Having taken a Master’s degree, he returned to Cambodia and began teaching cultural anthropology and Buddhism at the Pannasastra University in Phnom Penh. In summer, 2013, the University administration did not renew the contract with him.

31 *The Cambodia Daily*. 01.02.2014.

The leaders of the Buddhist Sangha have repeatedly called on But Buntenh to cease his public activities, which, according to the Supreme Patriarch of the Mohanikay sect Non Nget «are beyond the boundaries of Buddhism, are in breach of the monastic conduct and can affect social stability»[32]. In response to the critical remarks concerning his organization, But Buntenh has reiterated that "the duty of monks is to serve their people, especially, when any non-conformity is severely suppressed"[33].

The emergence of the Independent Monk Network for Social Justice testifies to the fact that a movement has surfaced within the Buddhist Sangha, it has articulated its stance with greater resolve, its advocates insist on their right, as citizens, to participate in the country's political process in order to safeguard the interests of ordinary Khmer population. Although many influential clergy continue to assert that the political activities are detrimental to the purity of the Buddhist teaching[34], a significant part of the Phnom Penh monks share a favorable attitude towards But Buntenh and his organization. Having depleted the internal resources of exerting influence on the monks with a view to securing their de-politicization, the Sangha leaders made an appeal to the Government and Parliament requesting them to issue a legal ban on the participation in the election of the Sangha members[35].

Thus, the modern Khmer society is characterized by multidirectional tendencies regarding the Sangha. On the one hand, an obvious striving of the Cambodian People's Party to maintain control over the Sangha by using the financial stimulation methods in relation to the Buddhist renaissance is in evidence, primarily, with a view to reinforcing the traditional components of Buddhist political culture, such as patronage and client-oriented relationships, paternalistic character of the supreme authority, commitment to the karma concept, as a fundamental basis to build relations between the ruling regime and the citizens. At the same time, the CPP is driven by the desire to retain the support of a considerable part of the rural voters, who have remained to be deeply committed to religious values.

On the other hand, over the last decade, secular sentiments have been definitely on the rise amid certain groups of the local population, for whom Buddhism is not so much a religious teaching, but a domain for their cultural self-identification. The growing secularization tendencies are prompted by a predominant presence of young age groups within the structure of the local population[36], the higher ed-

---

[32] *The Cambodia Daily*. 04.02.2014.

[33] *The Cambodia Daily*. 01.02.2014.

[34] Hok Savann. The Role of Monks in the Khmer Community. Phnom Penh. 2008 (in Khmer).

[35] *The Phnom Penh Post*. 18.12.2014.

[36] In 2014, 65.3% of the population was made up by the young people under 30 years of age. Please refer to: The World Factbook: Cambodia's Age Structure. Central Intelligence Agency (CIA) // www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/cb.html [Address on 5 January, 2014].

ucational level of the young people, an accelerated process of urbanization, the growing social mobility of the population, civil maturity and political activity of the city residents etc. All of the above factors have given impulse to the formation of new values to be adhered to by the young segment of the Khmer society, for whom the traditionalism of the existing regime, *inter alia*, its reliance on the Sangha, has acquired a negative connotation, as being indicative of its archaic and ineffective nature.

However, despite the crisis phenomena affecting the Sangha in modern Cambodia, overall, Buddhism has remained of paramount importance for the country; it has proved to serve as a stabilizing foundation for the Khmer spiritual world. In particular, it protects a sense of national identity and national culture, as well as being a critical socio-integrating institution of society, both at the micro- and macro levels.

*Aida A. Simoniya**

Myanmar's Buddhists move toward political mainstream

Abstract. The paper deals with the changes in Myanmar political life, particularly after the transfer of power to the nominal civil administration. Local political life is getting through a period of transformation that reflects both growing religiously colored nationalism and the dominant role of Buddhism in of Myanmar's new civilian government. Domestic policy toward Muslim minority has to cope with the increased communal and sectarian violence. All that creates new social tensions that are further heated by the growth of militant Islamism in external world, the Middle East and Central Asia
Key words: Theravada Buddhism, Muslim diaspora, anti-Muslim sentiments, Buddhist — Muslim tensions, nationalism, changes in confessional legislation, political transformation, Myanmar political life.

One of the most concerning developments in any nascent democracy is the institutionalization and mainstreaming of extremist ideologies. The countries undergoing through political transition are most susceptible to these shifts at a time when the new institutions are too weak and powerful groups spring up trying to manipulate nationalist and religious sentiments. They reassert the values of tradition warning that any sort of change — political or demographic — would be inherently threatening. They gain widespread popular support for policies or actions that in other contexts would be perceived as extremist.

Myanmar is no exception to this. Five years ago, in 2011, the military junta transferred power to the nominal civic administration. Myanmar's new civilian government was taking efforts to reinforce its legitimacy as a democratic regime launching liberal reforms and the country took its first steps toward democracy. Freedom of speech reintroduced after half of a century gave an opportunity for radicals to openly spread their views and the rise of radical and nationalist elements in the country may jeopardize the government's reform initiatives.

Nationalist radical groups are a direct byproduct of democratization — their goal is to exploit freedom of movement and information to capture the new state institutions. Historical experience and the events of recent years have shown that an authoritarian government keeps the existing different ethnic and religious groups of the population in a latent state. But when authoritarian government is either removed or weakens its control over the population for internal political reasons, as it happened in Myanmar, primordial contradictions between these

* Simoniya, Aida A. Ph. D. (Economics), Leading research fellow, Center of South East Asia, Australia and Oceania Studies, Russian Academy of Sciences.

groups get into the fore exacerbating the situation and leading to open and violent conflicts. The weakening of the power of the military in the regions, the lifting of restrictions in recent years has resulted in an increase of religious tension in Myanmar.

The adoption of the legislative package of the "Race and Religion Protection Bills" in 2015, which were advanced by the powerful nationalist Buddhist organization Ma Ba Tha, gave ground to some experts even to speak about *the Buddhist fundamentalism.* The Ma Ba Tha — an acronym for the Committee for the Protection of Race and Religion (in Burmese — Amyo Batha Thathana Kakwe Saungshaukyay Apwe) — is a powerful group of Buddhist figures largely regarded as anti-Muslim nationalists that are spreading anti-Muslim rhetoric.

Myanmar is a Buddhist country; the majority (about 90 per cent) of its multiethnic population professes Theravada Buddhism. Among them — 95 per cent are the native Burmese, Mon, Shan, Rakhine (Arakan) and up to 60 per cent are the native Karen, Kaya and Kachin people. It has often been said that Myanmar is the most profoundly Buddhist country in the world. Another name for Theravada Buddhism is Hinayana. Theravada Buddhism is a more conservative, a more orthodox form of Buddhism, than its counterpart Mahayana Buddhism, dominant in most East Asian countries.

At the same time there are significant numbers of adherents of different other religions. According to 1983 census Christianity (Protestantism and Roman Catholic) was practiced by 4,9 per cent of the population, Islam by — 3,9 per cent, Hinduism by — 0,5 per cent, primitive animist and other beliefs by — 1,3 per cent. Although better known everywhere as a Buddhist country, Myanmar is a home to a sizable Muslim population, which is officially pegged at roughly 5 percent of the total citizenry, but sometimes they account for an estimate in the range between 8 to 12 percent of the population, or roughly about 52 million. And definitely these numbers are growing. Although the country has conducted its latest census in spring 2014 the results of ethnic and religious representations haven't been published yet[1].

Geographically Myanmar is located at the junction of the Buddhist and the Islamic words. Its neighbors on the West are Bangladesh which takes the 4th place on the number of Muslims (roughly 133 million people, or about 90 per cent of the population) and India (with 151 million of Muslims, or 13 per cent of the population). On the South Myanmar borders across the see with Indonesia — the largest country with Muslim population of about (210 million, or 88 per cent of the population) and also with Malaysia counting about 60 per cent of Muslim population. On the East the neighbors are Thailand and Laos and the population of these countries mostly professes Buddhism Theravada as in Myanmar. For many centuries the Theravada Buddhism School has thrived in Sri Lanka (Ceylon), Myanmar (Burma), Thailand, Laos and Cambodia and it currently accounts for about 100 million adherents.

---

[1] Simoniya A. A. Myanmar: the nationwide census as preparation for general elections // South East Asia: the actual problems of development. Number XXII–XXIII. Moscow, 2014. P. 67–68.

There is a fixed stereotype of conflict-free pacifist Buddhist detachment and non-involvement in political life, but since the colonial times Burmese Buddhist monks exhibit significant social and political activity. The facts of history since the 11th century confirm this. Burmese Buddhists were active in the 19th century with their armed resistance against colonization of the country by the British. One of the driving motives of resistance movement was the protection of native Buddhist religion from Christian missionaries. Buddhist monastic community (Sangha) acted against the colonialists not only by preaching but also by force of arms. For decades many monks fought in guerilla detachments, some of them were local commanders and had displayed real valor. An important role was played by monks during the national liberation struggle in 1920–30s of the 20th century. Buddhism was the most important part of the process of national awakening and then of state-building under the slogan of a "Buddhist state".

This motto was very popular during the 40s — 50s of the past century. The political system in the period of parliamentary democracy under the Prime Minister U Nu can be characterized as "Buddhist Socialism". The decision to declare Buddhism state religion in Burma to some extent had cost him his political career. After the military coup (1962) the ideas of Buddhism have been reflected in the adoption of the official doctrine on the "Burmese way to socialism" by the Revolutionary Council.

In 1988 Burmese monks along with the students have become an important component in a powerful wave of antigovernment protests that were ended by a military coup and the brutal suppression of the democratic movement.

Today Theravada Buddhism operates in Myanmar as a major factor of political life. Over the past decades both the ruling circles of Myanmar and the opposition have used appeal to Buddhism as an important mechanism for their legitimation during their persistent confrontation.

After seizing power in Burma by a military junta in 1988 new leadership attempted to reinforce its legitimacy with the help of generous donations to religious institutions. Since 1991, the military leadership has invested significant financial resources into the construction and renovation of pagodas, Buddhist temples and other religious structures. Military junta has succeeded in strengthening relations with some representatives of the Supreme Sangha, some of the elders were cajoled. The military regime actively tried to use the Sangha as its ideological support base, while controlling the Buddhist community.

In turn, leader of the opposition party National League for Democracy (NLD) Aung San Suu Kyi is trying to synthesize the principles of Western liberal democracy with traditional Buddhist values. She uses rhetoric very close to the people like Buddhist concepts of love and compassion, peace and non-violence. The leader of the opposition was in isolation under house arrest for 15 years and this also had contributed to her enhanced devotion to Buddhism.

In September 2007 Myanmar attracted the world's attention when in mass media appeared colorful images of hundreds of Buddhist monks during the protest marches through the streets of the cities. One of the important elements of the Buddhist monastic code is the principle of compassion and non-violence — Ahimsa. So

an uprising against the military dictatorship in September 2007 in Myanmar that was actually led by tens of thousands Buddhist monks, aroused so much interest in the world. The colorful brightness and singularity of this protest gave rise to Western media calling these events "saffron revolution"[2].

Myanmar's Muslims are a diverse mosaic. There are at least four ethnically distinct Muslim communities in the country, all of which are Sunni. The ethnically Chinese Hui, with roots in Yunnan, reside in Mandalay and in the north of Myanmar. Indian and Pakistani Muslims, who arrived with the British colonial rule, can still found all over the country, most commonly in Yangon and Mandalay. The ethnically Burman Muslims were converted in the same wave with Thailand and Malaysia between 9th and 14th centuries by Indian and Arab traders and preachers and they currently live on the central plain. The largest (about one million people) and well known today as "the most oppressed group" in the world — Muslim ethnic group in Myanmar is Bengali Muslims[3], they live in southwest Rakhine (Arakan) State (their self-designation is Rohingyas)[4].

Most of Burmese Muslims are descendants of Muslim Indian immigrants married to Burmese wives. They were almost indistinguishable from the Burmese but they retained their religion. In 1941, for the first time, they were listed in the census, taken that year, as Burma Muslims[5] while Rakhine (Arakan) Muslims were listed as Bengalis that is as non-indigenous people without citizenship rights.

Burmese Muslims are the Muslims of a Buddhist country their day to day life goes in line with the Buddhist way of life. Some residents chose Islam for pragmatic reasons. Members of the Islamic diaspora help their coreligionists in getting employment and provide them with the initial capital to build their own business. Children can get good education in schools financed by the funds of rich oil countries of the Middle East, and then they can get free education at the universities in

---

[2] Simoniya A. A. "Myanmar: Heated September 2007". — in: "Asia and Africa Today", 2008. No. 1. P. 2–9.

[3] The problem of Rohingua look: Simoniya A. A. "Who are the Rohingua ?" in: "Asia and Africa Today", 2009, No.11. P. 27–31; Simoniya A. A."Myanmar 2012: ethno-religious conflict in the South-West of the country". — in: "Asia and Africa Today", 2013, No. 2. P. 18–22; Simoniya A. A. "Buddhist radicalism in Myanmar". — in: "Asia and Africa Today", 2014, No. 5. P. 27–32.

[4] Myanmar's authorities have banned the use of the term "the Rohingua people", considering them Bengalis, who illegally infiltrated into the territory of Myanmar and therefore do not have citizenship. In the second half of the 1970s, Muslim separatists tried to fight for the secession of Arakan State and for its union with Bangladesh. This is the only issue on which there are no differences among all members of society from the government to the opposition. Foreign politicians and NGO workers, who use the term "the Rohingua people" and accusations of Myanmar of discrimination against those people often sparks discontent and even outrage among the country's Buddhists. International non-governmental and human rights organization voice support for the country's Bengali population (Rohingya people), who receive various forms of humanitarian assistance on an ongoing basis. Most Islamic countries provide financial and moral support, but no state has offered shelter to them.

[5] Thompson Virginia, Adloff Richard. Minority problems in Southeast Asia. Stanford (CA), 1955. P. 70.

Arab countries. Children educated there and returned home are already very different from their parents by appearance and their outlook. They have returned with connections in the Islamic world, sometimes with a target capital.

Under the military regime of General Ne Win (1962–1988) religious tension in Burma had lessened. Burma was even regarded as one of the most religiously tolerant countries. However, history of coexistence of Muslims and Buddhists in the country had notably changed during the reign of the "new military junta" (1988–2010). In the second half of the 90-s special literature which contributed to an increase of anti-Islamic sentiments among the Buddhist population began to appear. It urged women devoted to Buddhism not to marry Muslims and to boycott the shops owned by Muslims. These brochures were widely distributed in Yangon, Mandalay and other cities). As Burmese journalist-emigrant noted in the article "Freedom of Religion in Burma", "this literature and dramatically negative comments about Islam and Muslims were made in order to wake up Burmese nationalism based on Buddhism"[6]. Those years have also been witnessing attacks on the representatives of the Muslim diaspora across the country. The army didn't stop the rioters therefore Islamic leaders were confident that these pogroms were organized by an omnipotent military intelligence of Myanmar regarded as the nerve center of the military regime in the country.

When another anti-Muslim pamphlet "The Fear of Losing One's Race" (In Burmese — Myo Pyauk Hmar Soe Kyauk Sa Yar) was published in 2001 clashes between Muslims and Buddhists happened again in many towns of Myanmar. A prominent leader of anti-Islam movement monk Ashin Wirathu in an interview to "Asia Times" in September 2003, explained the reason of religious enmity with Muslims in Mandalay city: "We have had problems with Muslims-Pakistanis before, but they have become especially acute in recent years. They want Buddhist Myanmar to become an Islamic state. They want the whole of Asia to become Islamic so it would have to live according to their laws. Muslims are responsible for most of the crimes committed in our country: the opium trade, theft, rape. They want to deface and destroy images of Buddha like they did it in Afghanistan. Now they scoff at our national clothes — at lounge (male national dress in a skirt) they place obscene drawings. These disgusting things are brought from Islamic Malaysia"[7].

At the same time the military authorities had arrested and put in prison the most radical Buddhist nationalists. Monk Wirathu was arrested too. A year after the transfer of power to a civilian government in Myanmar conflicts between Muslim and Buddhist communities began to occur increasingly frequently getting a prolonged and massive nature. In 2012 in Rakhine state two massive clashes between Buddhist and Bengali Muslims (Rohingua) with an interval of three months have happened. Nearly 200 people were killed and tens of thousands from both sides became displaced.

---

[6] Khin Maung Win. Religious Freedom in Burma: A Devisive and Suppressive Practice of the military regime // Legal Issues on Burma Journal (Bangkok), No. 4, October 1999. P. 20–22.

[7] Cem Ozturk. Myanmar's Muslim sideshow // Asia Times Online. Oct. 21, 2003.

Rape and murder of a 26-year old Buddhist girl by three Muslims (Rohingua) provided the occasion for the conflict. This incident had turned the Rakhine (Arakan) state into an arena of fierce clashes between the Buddhist (Rakhine) and Muslim (Rohingua). As it often happens in the world's history any conflict between representatives of different denominations usually takes a religious overtone. The world press began to write about inter-religious conflict (sectarian strife) in Myanmar, Buddhist chauvinism, genocide and fascism. But the government and the opposition of Myanmar preferred the term inter-communal conflict (communal violence). Another outbreak of sectarian strife, this time with the Burmese Muslims — citizens of the country, happened in March 2013 in central Myanmar. The conflict started in a Muslim jewelry shop. An argument between the owner and two Buddhist customers over the price escalated into a fight, causing death of one Buddhist monk. This sparked off the unrest and a month-long sectarian violence. The toll was 43 people died. Usually the instigators of such domestic conflicts were Muslims.

Since the initial outbreak of violence between Rakhine Buddhists and the Bengali Muslims a minority living in Rakhine (Arakan) State in 2012, more clashes have broken out between the Burmese Buddhists and the Burmese Muslims around the country ranging from Meikthila in central Myanmar to Lashio in the Shan State.

In recent years a dramatic rise of anti-Islamic nationalist ideology among the Buddhists of Myanmar has been observed. In response to the events in Rakhine state and their biased interpretation abroad mobilization of the Buddhist community of the country has been seen in their quest to protect their religious values and traditional way of life. Initially, this mobilization existed in the form of socio-religious movement "969", and then it took structural shape in the form of the MaBaTa organization.

The leader and ideologist of the anti-Islamic movement a 49-year old monk Ashin Wirathu in 2003 had been sentenced to 25 year in prison for "inciting sectarian strife", but after 8 years of confinement in January 2012 during the General amnesty to political prisoners he was released on the wave of democratic reforms. His followers say that Ashin Wirathu is a very charming and charismatic leader. When an article entitled "Extremist Buddhist monks persecute religious minorities" was published in the US in July issue of the "Time" with Ashin Wirathu face placed on the cover page with a caption inscription "The face of Buddhist terror"[8], this has caused an outrage in Myanmar and demands of an apology from the magazine[9]. On the official website of the President of Myanmar it was stated that "such a publication is harmful to interreligious relations in the country and promotes the wrong understanding of Buddhism — the main religion of the people of Myanmar for the last Millennium". President Thein Sein came to the defense of monk Wirathu as a representative of Buddhist clergy. The President also denied that the government had carried out discriminatory policy against Muslims. "Although the majority of

[8] Time, July 1, 2013, Vol. 182, No. 1.

[9] Anger over Time's "Buddhist terror" story // *Bangkok Post*, 24.06.2013

Myanmar's population are Buddhists the government respects article 362 of the Constitution"[10]. The government had banned the distribution of the July (2013) issue of the magazine to prevent riots on religious grounds.

Foreign journalists called Ashin Wirathu "Burmese bin Laden" and "Buddhist radical" but he says that he is fighting for the preservation of the Buddhist religion and of the Burmese nation from the onslaught of radical Muslims who are buying up a land in the country and have significantly more children than Buddhists. He is convinced that the threat of Islamization goes far beyond trade sector and the infiltration of Muslims is seen in the seats of authorities and even in Aung San Suu Kyi surrounding.

The most visible playmaker in this arena is the Buddhist nationalist organization Ma Ba Tha. It was formed in January 2014 and has its own periodical, a time slot for sermons on TV channel, and over 250 branches all over the country.

Shortly after their formation, the group proposed a legislative package, commonly referred to as the Race and Religion Protection Law, that was intended to stop marriages between Muslim grooms and Buddhist brides because the latter would have to lose their religion after marriage. This proposal won popular support and got 2.5 million signatures in favor of such legislation.

Following the mass campaign of Buddhist radicals in 2014 the president asked Parliament to develop a package of four bills informally called "Protection of Race and Religion," that had to regulate childbirth and interfaith, to control conversions from one faith to another and to prohibit polygamy. On February 19th, 2015 the Upper House of Myanmar's Parliament passed the first Population Control Bill of the package, initiated by the Buddhist movement. The bill gave the authorities the right to determine the regions where women are not allowed to give birth to children more than once every three years. It is clear that this bill is aimed primarily at population control among Muslim Bengali (Rohingya) families, which usually have 10–15 children. In August Parliament passed two final Bills. Though the bills contained no explicit mention of Islam, the laws are designed to stop Muslims having multiple wives, large families and marrying Buddhist women. In a word this legislation had to halt what a leading monk has called the Islamic "invasion" of the country. On the first Sunday of October tens of thousands of Buddhist monks and their supporters gathered on Yangon stadium to celebrate the passage of four bills through parliament and thousands more watched their triumph on the bill-board screens outside.

Until recently nobody in Myanmar impeded the Muslims to practice their religious ceremonies. But during the last couple of years Muslim business related to Kurban Bairam sacrifices has become the target of anti-Islamic radical Buddhists. Since late 2013 dozens of Muslim owned slaughterhouses and beef-processing facilities across the Irrawaddy delta were shut down with the support of local officials. All the licenses were sold to members of Ma Ba Tha, dozens of thousands dollars for that purpose were raised from the congregation in Irrawaddy delta and donated to

[10] Burmese leader defends "anti- Muslim" monk Ashin Wirathu // *BBC News Asia*, 24.06.2013.

buying up requisite licenses. Sheep breeding is not developed in the country due to geographic conditions. Thousands of cows were seized from their Muslim owners, many were donated as draft animals to poor Irrawaddy farmers but mostly were send to Arakan (Rakhain) State on the South-West of the country to the Buddhist community. A campaign by members of the nationalist group Ma Ba Tha to shut down cattle slaughterhouses is not the first Buddhist monk-led campaign to save cows from slaughter in Burma. At the turn of the 20th century influential abbot Ledi Sayadaw espoused the idea that Burmese Buddhists should stop killing cattle because farmers depended on cattle. The cows (bovines) work in the fields, they sustain farmers with the milk and they are the worthy capital for the Burmese. According to the abbot, British colonial administrators posed a threat to Burma's cattle, as they had no qualms about eating beef. He didn't target Muslims; it was the British that he was worried about. They would set up abattoirs and kill all the buffaloes in the fields (to eat them). The beef boycott movement became very successful and took on particular strength in its significance for Burmese nationalists seeking independence from Britain. In 1961 under Prime Minister U Nu, who was a devout Buddhist, the government enacted a law that largely banned the slaughter of cattle. The law required Muslims to apply for special licenses to slaughter cattle on religious holidays. As stated by U Nu's daughter, her father never intended to discriminate against Muslims but he banned killing cattle out of his convictions about bovines which echoed those of Ledi Sayadaw. Despite this history of protecting the bovines many restaurants in Myanmar serve beef and many people, including monks, have no problem with eating it. Opinions are divided even among the clergy over the importance of abstaining from beef or meet in general. Apparently Ashin Wirathu tried to raise the issue of whether mass slaughter of animals for religious purposes should be banned to provoke a negative reaction from the audience about coming Muslim Eid al-Adha festival, which entails ritual cattle slaughter. Shortly before Eid al-Adha celebrations in September 2015 the Upper Myanmar branch of Ma Ba ha sent an official letter of request to the divisional government bodies calling to put an end to the practice of ritual cattle sacrifice. "On the occasion of Eid, we feel very uncomfortable to see that many cows, including farm cows, are mercilessly beheaded. Each year we lose many cows, the working companion of farmers and a true benefactor of human beings" — the letter read. It was signed by four leading Buddhist monks, including Ashin Wirathu, and cited the teaching of Ledi Sayadaw. The Mandalay Division government has accepted the request of Buddhist nationalists to prevent ritual cattle slaughter for Friday's celebration and had asked Muslims instead of cows to sacrifice goats and to cut the numbers of slaughtered animals down by half. "We don't want to affect their religion, but our country has a Buddhist majority. We are supposed to fulfil the request of the majority", — explained a senior official from the local government[11].

Ma Ba Tha is proving to be one of the most effective groups in Myanmar at extracting concessions from the quasi-civilian government. Their ability to exert po-

[11] Mandalay Govt to prevent Muslim holiday cattle slaughter // *The Irrawaddy*. 23.09.2015.

litical pressure on the government stands in stark contrast to the plight of rights groups and lawmakers who have met with little success at pushing for political reforms, including constitutional change.

The nationalist Buddhist group contends that no one within the government is backing them and that they are free and independent. But the fact that parliament passed several highly discriminatory “Race and Religious Protection” laws shows that ideological support of the group exists at the highest levels of power. Anyway the organization has considered the ruling Union Solidarity and Development Party as tactical ally and openly supported it on Myanmar’s general election (held on November 8, 2015). At the same time Ma Ba Tha slandered the opposition National League for Democracy (NLD) as Muslim-loving, unpatriotic troublemakers and inexperienced to lead the country, leaders of the nationalist organization Ma Ba Tha, overtly attacked Suu Kyi and her party for failing to support the “Race and Religion Protection Laws”, claiming that the incumbent government should have one more term. Ma Ba Tha affiliated monks were among those who called on the public not to vote for the NLD because the party was supposedly pro-Muslim.

A month before the elections NLD began to look for ways of reconciliation with the Ma Ba Tha. On 30th of September a meeting was held between Ashin Wirathu and NLD Vice-President, general Tin U.*) Photos of 88-year old retired general respectfully sitting on the floor in front of Ashin Wirathu, who was 40 years younger were published in the media. The fact of this meeting and the publication of the pictures and video had to shake off the accusations that the NLD was a threat to Buddhism in Myanmar. Indeed, there was not a single Muslim on the lists of candidates from the NLD, same as in the lists of the ruling party. Out of 6 thousand candidates for Parliament there were only 10 Muslims included in the lists[12].

Although the monks in Myanmar cannot vote they are nonetheless a potentially powerful political force that could guide voters towards supporting a particular party though Article 364 of the Constitution prohibits the use of religion for political purposes. Serious Ma Ba Tha’s intention to influence political processes in the country is proved by the registration of nationalist Buddhist National Prosperity Party (NPP) 4 month before elections in July 2015. The former advisor for President of Myanmar who had retired especially for that for that purpose in the beginning of 2015, who is also a big businessman, became the founder of the party. Members of the NPP party were only Buddhists and among them many influential and rich people can be found.

The new Buddhist party NPP has nominated 353 candidates. At the presentation ceremony of the party one of its leaders said: “Our country is the last stronghold of Theravada Buddhism. Our goal is to protect our religion and our people”. In the future the members of the NPP intend to change the electoral legislation. In Myanmar members of religious orders are barred from casting a vote. But related election

12 Fisher Jonah. Myanmar’s MaBaTha monks flex their political muscle // *BBC News*. 8 October 2015.

laws only cover three religions — Buddhism, Christianity and Hinduism. The prohibition does not affect Muslim religious leaders known as Mawlawi because they are not religious clergy and they can marry and have children. New party leader is going to raise the issue to grant suffrage to Buddhist monks and to other religious leaders[13].

The results of voting have demonstrated the landslide victory of the NLD. This opposition party won 887 of 1150 seats in the general elections on November 8th 2015. The former ruling USDP came as a distant second, winning 117 seats in the Union Parliament and in regional legislatures, while the National Prosperity Party (NPP) supported by Buddhist nationalists got zero[14]. But what does it mean? The majority of Burmese, voted for the NLD, not because they do not hold concerns over the Rohindgya and, or do not care about Muslim influence in general, but simply because they detest military dictatorship. There are many educated urban youths who support the NLD but harbor anti-Muslim sentiments at the same time. They voted for the NLD because their nationalist feelings had been outweighed by their desire to see a change in the government. They voted for change.

When Suu Kyi's party takes power next year, they will face competing pressures: to meet the international expectations, to recognize the Rohingya and to quell religious nationalism, or at least to demonstrate to its domestic audience that the party is equally determined to "protect" Buddhism.

Once the NLD is in power the new government will be forced to take a clear stand on the issue of Islam in general and on "Rohingua" in particular, especially when anti-Muslim sentiment rears its head anew in 2016. If the NLD takes steps to recognize Rohingya as citizens or try to roll back the race and religion laws, Ma Ba Tha will undoubtedly speak out strongly against it. It is yet to be seen how much the general public would tolerate a softer line toward Rohingya. Whenever Thein Sein and other officials insist that Rohingya are not citizens of Myanmar, they are greeted with widespread cheers from nationalists. Aung San Suu Kyi herself has been silent on the issue; presumably a political calculation ahead of the election. While in opposition, Aung San Suu Kyi could have avoided commenting on the issue. But she will not be afforded such a license while her party is in office. But during the last five years Aung San Suu Kyi had proved herself to be a solid pragmatic politician with national interests being her high priority. An immediate task for the new government is to achieve national reconciliation and to lead the peace building process within the country.

---

13 Hay Mar Non. Newcomer to party politics pushes voting rights for monks // *The Irrawaddy*. 13.10.2015.

14 Tallying the Triumph: NLD's appeal knows almost no bounds // *The Irrawaddy*. 23.11.2015.

Научное издание

Восточная аналитика 2015
выпуск 3

Утверждено к печати
Институтом востоковедения РАН

Макет, внешнее оформление А. В. Ельцевой

Формат 70х100/8. Усл. печ. л. 6,84. Уч-изд. л. 5.
Тираж 300 экз. Подписано в печать 29.09.2016. Заказ № 760

Федеральное государственное
бюджетное учреждение науки
Институт востоковедения РАН
107031 Москва, ул. Рождественка, 12
Научно-издательский отдел
Зав. отделом А. В. Сарабьев
E-mail: izd@ivran.ru

Отпечатано в типографии ООО «Издательство МБА».
Москва, ул. Озерная, 46. Тел.: (495) 726–31–69, 623–45–54, 625–38–13
E-mail: izmba@yandex.ru Генеральный директор С. Г. Жвирбо